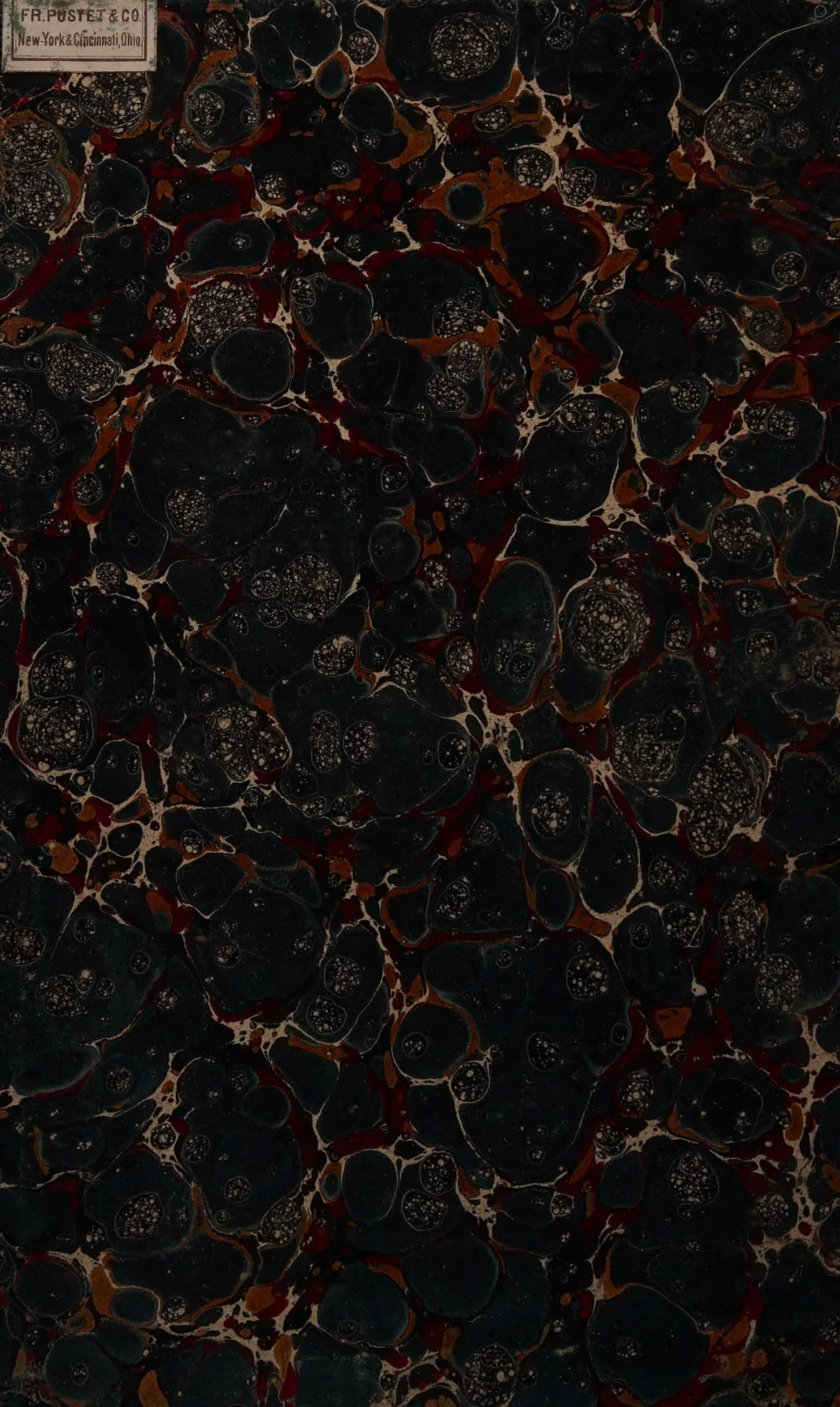
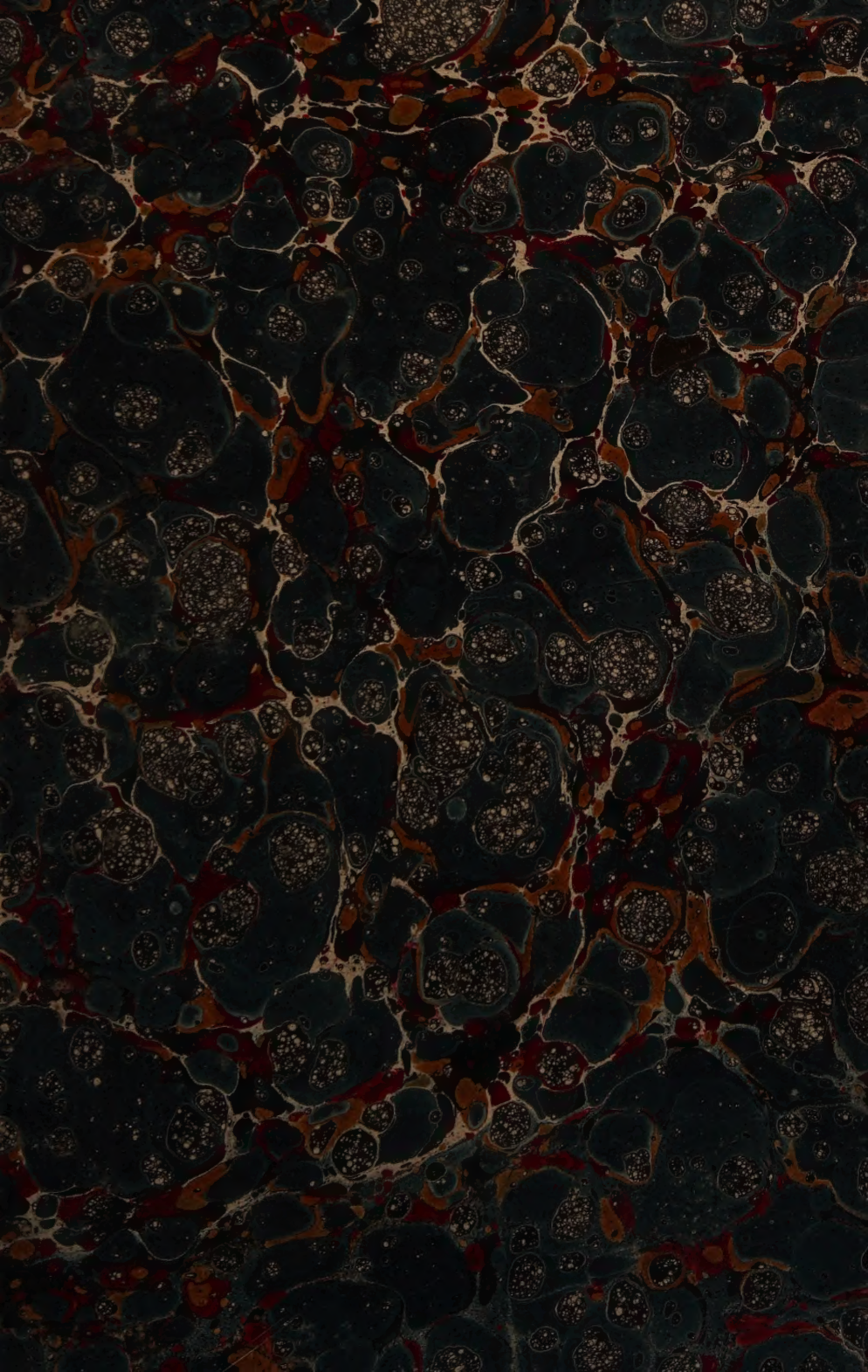


FR. POSTET & CO.
New York & Cincinnati, Ohio.





PHILOSOPHIA CHRISTIANA

CVM ANTIQVA ET NOVA

COMPARATA

AVCTORE *ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY*

Caietano Sanseverino

Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae Canonico

Opus denuo recensuit

Duntius Can. Signoriello

Nec recuso . . . hominem nosse se, et
perspicere debere quid sit, unde sit.
quare sit; Min. Fel., Octav. n. XVI,

acc. 472
VOLVMEN VI

DYNAMIOLOGIA SPECIALIS

NEAPOLI

APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE SCRIPTORVM

via vulgo dicta san-Giov. Magg. Pignatelli—in aedibus Fibrenianis

MDCCCLXXVIII

Huius Operis ius proprietatis
in Legum tutela est

NEAPOLI—TYPIS VINCENTII MANFREDI
in via vulgo dicta Sannicandro n. 4

DYNAMIOLOGIAE

SECUNDI VOLVMINIS

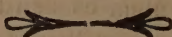
INDEX

Capitum et Articulorum

PARS SPECIALIS

CAPVT VII. De facultate intelligendi	PAG.	1
ART. I. De notione nominali obiecti intelligibilis. . . »		2
ART. II. De notione reali obiecti intelligibilis. . . »		4
ART. III. Idem argumentum continuatur »		14
ART. IV. Idem argumentum continuatur. »		30
ART. V. Quomodo cognitio intellectiva efficiatur, et primo, an ipsa per species intelligibiles fiat »		38
ART. VI. Opiniones Philosophorum de modo, quo species intelligibiles efformantur, sive de Intellectu agente. »		51
ART. VII. Intellectum agentem esse facultatem animae de- monstratur. »		61
ART. VIII. De natura atque operatione Intellectus agentis »		78
ART. IX. Corollaria ex doctrina iam statuta deducuntur »		93
ART. X. Opiniones Philosophorum de existentia Intellectus possibilis »		101
ART. XI. Existentia Intellectus possibilis assertitur. . »		108
ART. XII. Natura Intellectus possibilis investigatur. . »		137
ART. XIII. Opiniones Philosophorum de passivitate Intelle- ctus recensentur »		144
ART. XIV. Opiniones Philosophorum iam expositae excu- tiuntur. »		160
ART. XV. Idem argumentum continuatur. . . . »		166
ART. XVI. Idem argumentum continuatur. . . . »		191
ART. XVII. Opiniones Philosophorum, qui absolutam acti- vitatem Intellectui tribuunt, refelluntur »		198

ART. XVIII. Sententia Philosophorum, intellectum possibilem nec omnino passivum, nec omnino activum esse asserentium propugnatur.	PAG. 217
ART. XIX. Sententiae Philosophorum de distinctione intellectus agentis, et possibilis recensentur, atque excutuntur.	» 236
ART. XX. De Conscientia, atque in primis quid hic eius nomine significetur, exponitur.	» 275
ART. XXI. Quid Philosophi de natura et obiecto conscientiae docuerint, enarratur.	» 279
ART. XXII. Quodnam sit obiectum conscientiae, investigatur	» 313
ART. XXIII. Modus, quo conscientia operatur, exponitur	» 343
ART. XXIV. Num conscientia cum omnibus actibus cognoscendi necessario coniungatur	» 396
ART. XXV. Natura conscientiae definitur.	» 334



DYNAMIOLOGIAE

PARS SPECIALIS

CAPVT VII.

De facultate intelligendi

QVVM anima humana, ut alias dicemus, non solum cum corpore, tamquam forma eius, coniungatur, sed etiam per se existat, sive subsistat, consentaneum est, quemadmodum ex eo, quod corpus informat, quaedam facultates ab ea dimanant, quae vel, uti vegetales sunt, et corporeis organis, et virtute corporeae qualitatis exercentur, vel tantum corporeis organis, uti sentientes, utuntur, ita ex eo, quod omnem corporis, capacitatem excedit, quasdam virtutes ab ea etiam fluere, quae ad suas actiones exerendas corpore non egent, quaeque idcirco *inorganicae*, atque *intellectivae* dicuntur. Iam, cum facultates vegetales ad scientiam animae, ut diximus, non pertineant, et sentientes iam a nobis expensae sint, restat, ut de intellectivis disseramus.

ARTICVLVS PRIMVS

De notione nominali obiecti intelligibilis

Initium huius disputationis a notione obiecti intelligibilis statuenda sumemus, quia, ut saepe dictum est, naturam cuiusque facultatis nonnisi ab eius obiecto perspicere licet.

Principio, cur obiectum intellectus *intelligibile* dicatur, explicemus oportet. Quod ut luculenter perspiciatur, advertendum est, cum voces natura sua interiora mentis verba, seu intellectiones, extrinsecus manifestent, res eo modo denominandas esse, quo a nobis cognoscuntur¹. Re quidem vera, nullum obiectum voce significari posset, nisi significatio illius vocis, quae conceptum rei per vocem significatae complectitur, menti praesto foret. Hinc s. Thomas

¹) « Cum nomina, ait s. Thomas, sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae »; *Met.*, lib. IX, lect. III. Cf *Opusc.* 51, *De Intellectu et Intelligibili*.

secundum Stagiritam ¹ statuit voces primo significare conceptiones animi, deinde res, ad quas referuntur ². Exinde intelligitur quoque illud, quod non per se, sed aliud cognoscitur, ab eo, per quod cognoscitur, nomen sumere oportere. Hac doctrina praestituta, licet nobis ita argumentari: Cum res obiectum alicuius potentiae dicatur, ex eo quod ad ipsam potentiam, a qua attingitur, refertur ³, necesse est, ut obiectum potentiae nonnisi ab ipsa potentia suum nomen mutuetur. Atqui obiectum intellectus huiusmodi est, ut ad intellectum referatur; ergo ab ipso intellectu originem sui nominis ducere, proindeque *intelligibile* nuncupari debet. « Sicut sensibile, inquit s. Thomas, est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus ⁴ ». Hoc iisdem fere verbis s. Augustinus docuerat: « Sensibilia dicimus, quae visu, tactuque corporis sentiri queunt, intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt ⁵ ».

Hinc perspicis obiectum intellectus, prout intelligibile est, notionem relativam esse, neque *intelligibilitatem* aliud esse, quam relationem, quae inter obiectum, atque intellectum intercedit. Id ex ipsa intelligibilis notione confirmatur. Enimvero intelligibile, cum id sit, quod intelligi potest ⁶, duplicem conceptum complectitur, nempe obiecti, quod intelligi potest, et subiecti, quod intelligere potest. Illud autem, quod *in sui conceptu includit aliud*, relativum est ⁷. Ergo intelligibile, atque ideo intelligibilitas terminum relativum significant. Quin vero non solum intelligibile in actu, sed etiam intelligibile in potentia sit terminus relativus, omnino dubitandum non est, si quidem actus, et potentia, uti ex s. Thoma ⁸ ostendimus, eiusdem generis sunt.

¹) *De interpr.*, c. 1. Vid. in h. l. Alb. M., *Perih.* lib. I, tract. 2, c. 1.

²) In h. l. lect. 2, in qua ait: « Voces significant intellectus conceptiones immediate, et eis mediantibus res »; cf I, q. XIII, a. 1 c.

³) « Non enim, ad rem ait Henricus Gandavensis, dicimus obiectum ab eo quod est id quod est, sed a respectu, quem habet ad aliud in eo quod est »; *Sum.* II, q. I, a. 48, n. 5.—⁴) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9.—⁵) *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.—⁶) « Scibile, s. Thomas inquit, est secundum potentiam »; I, q. XIII, a. 7 ad 6.—⁷) *Ibid.*

⁸) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 3 c. Cf I, q. LXXVII, a. 1 c.

Notio intelligibilitatis, quam modo exposuimus, ontologismi perinde ac psychologismi placitis consentanea est. Enimvero Ontologi tuentur res esse intelligibiles actu, tum si ad intellectum divinum, tum si ad humanum referantur; si quidem intellectus divinus illas intelligit, quia illas creat, atque intellectus humanus illas in ipso fonte intelligibilitatis, sive Deo, intuetur. Psychologi autem pugnant res esse intelligibiles actu, si referantur ad intellectum divinum, sed potentialiter tantum, si ad humanum, quia intellectus humanus actione sua illas sibi intelligibiles efficit. Iamvero, utramvis harum sententiarum secutus fueris, illud semper exinde fluit, res non aliter esse, et dici intelligibiles, quam quod ad aliquem intellectum referuntur, sive actu, sive potentia ad eum referantur. In eo autem Ontologi falsi sunt, quod censent res, ex eo quod non a se, sed a Deo sunt, in Deo, non in se esse intelligibiles, ita ut, eorum iudicio, asserere res creatas esse in se intelligibiles, aequè sacrilegum sit, ac asserere ipsas esse a se. Haec sententia, cuius futile fundamentum alias excutiemus, vel ex eo dumtaxat falsam se prodit, quod res, prout sunt intelligibiles, aliter ad intellectum divinum, aliter ad humanum referuntur. Re quidem vera, quod ad intellectum divinum pertinet, Deus et essentiam suam, et alia a se per unicum medium, nempe per ipsam suam essentiam, intelligit. Iam, cum essentia Dei, ut suo loco demonstrabimus, sit ipse divinus intellectus, patet intelligibile, atque intellectum Dei sub huiusmodi respectu unum idemque esse ¹. Quod vero ad res, quae, ut ita dicamus, sunt terminus extrinsecus divini intellectus, ipsae a divino intellectu necessario pendent, proindeque ab illarum cognitione divinus intellectus minime perficitur. Quapropter relatio, quae inter huiusmodi res intelligibiles, et intellectum divinum intercedit, *logica* dicenda est, si in ipso Deo spectetur, *realis* vero, si in ipsis rebus. Contra ea, cum res ab intellectu creato non

¹) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 11.

pendeant, sed ipse ab illis pendeat, atque in earum cognitione perficiatur ¹, sequitur relationem intelligibilitatis esse realem ex parte intellectus humani, logicam vero in rebus. Paucis id significavit s. Thomas: « Dicendum, quod
« actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad
« cognitum, relatio enim quae importatur in divina cognitio-
« ne non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cogni-
« tum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem;
« sicut e converso relatio, quae importatur nomine scien-
« tiae, designat dependentiam nostrae scientiae a scibili ² ».

Illud denique adnotandum est, intelligibile in se, seu, relatum ad intellectum divinum, esse necessarium, aeternum, atque immutabile, quia, cum intellectus divinus sit causa rerum, ab aeterno, necessario, atque immutabiliter res cognoscit; non item vero ratione intellectus creati, utpote qui et in tempore, et non omnes, et non semper illas cognoscit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De notione reali obiecti intelligibilis

Ex iis, quae modo disseruimus, notio nominalis obiecti intelligibilis patefacta est: in praesentia ad notionem eius realem investigandam gradum faciamus oportet, ut quaenam sit eius natura, innotescat. Quo in opere methodo *regressivae*, quam s. Thomas te-

¹) « Intelligibilia, ait ad hanc rem s. Thomas, non sunt propter
« intellectus intelligentes ipsa, sed magis intelligibilia sunt fines,
« et perfectiones intellectum »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*,
a. 16 ad 9.

²) *Qq. dispp. De Ver.*, q. II, a. 5 ad 16. Cf I, q. XIII, a. 7 c.;
Cont. Gent., lib. II, c. 12. Ad rem nostram facere nobis videntur
haec pauca s. Bonaventurae: « Idem dicitur similitudo rei cogni-
« tae. Sed aliter est in nobis aliter in Deo. In nobis quidem ratio
« cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. Nam in nobis
« est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc
« quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis, et non
« actus purus; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est simi-
« litudo eius. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi
« est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa
« creatura »; *In lib. I Sent. Dist. XXXV*, a. 1, q. 1.

nuit, insistentes, primum ex natura intellectus confuse cognita naturam obiecti intelligibilis deducemus, deinde ex iam cognita obiecti intelligibilis natura distinctam cognitionem naturae intellectus nobis comparabimus. Cum vero germana ratio philosophandi a noto ad ignotum progredi debeat, ideo nos, secundum eundem s. Thomam, eiusque magistrum Albertum M., ex iis, quae intellectui cum sensu communia sunt, ad id, quo intrinsecus alter ab altero differt, rectam nobis viam sternemus.

Principio, intellectus cum sensu convenit, quod ambo facultates animi cognoscentes sint, ambo rerum cognoscendarum formas in se suscipiant, ambo denique, cum aliquid agunt, aliquid quodam modo patiantur. « Similitudo, ait s. Thomas, in hoc manifesta est, quod « sicut sentire est quoddam pati, et sentimus quando- « que quidem in potentia, quandoque autem in actu, « ita et intelligere cognoscere quoddam est, et quando- « que quidem intelligimus in potentia, et quandoque « in actu¹ ».

Verum, si intellectus et sensus in his consentiunt, ex eo valde differunt, quod intellectus, aliter ac sensus, in actus suos prodit, propterea quod ille sine ullius organi concursu vim suam exercet, hic autem in suis actionibus semper ab aliquo organo corporis pendet. Iam, si hoc discrimen inter intellectum, et sensum re ipsa existit, intellectum, secus ac sensum, esse facultatem omnino inorganicam, et spiritualem certo certius est.

Hanc sententiam, quam Scholastici post Aristotelem, et ss. Patres tuentur, duabus oppositis viis nonnulli Philosophi aggressi sunt. Sensistae enim, quoniam intellectum cum sensu confundunt, omnes facultates animi per organa corporea exerceri tuentur. Inter hos Phrenologi manifeste docent singulis facultatibus cum intellectuales, tum affectivas, peculiaria organa in cerebro esse, hisque totidem prominentias in cranio respondere, et

¹) In lib. III De Anim., lect. 7.

quoniam organa cerebri, et cum his prominentiae cranii in diversis hominibus magis, minusve evolvuntur, inde diversas produci in ipsis propensiones ad virtutes, aut vitia, quae ex circumspectione cranii detegi possunt ¹. Contra ea, alii ita intellectum ab organis corporis segregant, ut ipsum ne potentiam animae quidem esse, sed vel potentiam, ut Neoplatonici, vel etiam substantiam, uti Averroistae, ab anima separatam tueantur ².

Atque, uti a Sensistis ordiamur, actiones intellectus sine ullo corporis organo fieri luculentis argumentis contra eos evincitur. Quorum primum petitur ab obiecto intellectus. Enimvero obiectum intellectus, ut infra videbimus, est quidquid est, sive, ut Scholae aiunt, intellectus est *in potentia ad omnia*, quia, si quidquid actu est, ex eo, quod est actu, ad intellectum refertur, procul dubio omne, quod actu est, ab intellectu intelligi potest, proindeque omne quodcumque est, est intelligibile. At si tale est obiectum intellectus, licet nobis ex s. Thoma argumentari hoc modo: Cum omnes res materiales actu sint, sequitur ipsas, quotquot sunt, ab intellectu intelligi posse. Atqui, si intellectus per aliquod organum corporis actiones suas exerceret, naturas omnium rerum materialium intelligere neutiquam posset. Nam, cum natura organi, utpote quae materialis est, ad unum genus materialium determinetur, organum intellectui impedimento foret, quominus reliquas naturas rerum materialium intelligeret; si quidem, ut s. Bonaventura advertit, inter organum, atque obiectum, quod per ipsum apprehenditur, aliquam similitudinem intercedere oportet ³. Ergo, quoniam intellectus omnes naturas rerum materialium intelligere potest, ipsum facultatem spiritualem, atque inor-

¹) Legere est Garnierium, *La Psychologie et la Phrénologie comparées*, Paris 1839.

²) De his inferius.

³) « Nulla fit apprehensio, nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, quod natura sensus determinata est »; *De reduct. art. ad Theol.*, *Opp.* t. VI, p. 2, ed. cit.

ganicam esse pro certo habendum est. Praestat audire ipsum sanctum Doctorem, e cuius plurimis locis haec seligimus: « Impossibile est, quod intelligat per organum corporeum: quia, natura determinata illius organi corporis, prohiberet cognitionem omnium corporum: sicut, si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus ¹⁾. Atque clarius alibi: « Omne, quod est in potentia ad aliquid, et receptivum eius, caret eo, ad quod est in potentia, et cuius est receptivum, sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore. Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea, et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilibus. Ergo caret omnibus illis rebus, quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles, et corporeas, oportet, quod careat omni natura corporali, sicut ut sensus visus caret omni colore, propter hoc, quod est cognoscitivus coloris. Sic etiam intellectus, si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura naturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum ²⁾.

Nec quemquam moveat, quod intellectus nequit sine sensuum ministerio quidquam intelligere. Id enim, ut suo loco dicemus, ex eo fit, quod ipse, quamdiu cum corpore coniungitur, nullam rem sine eius phantasmate intelligere potest, et phantasma sine praevio sensuum ministerio existere nequit. « Corpus, ait s. Thomas, re-

¹⁾ I, q. LXXV, a. 2 c.

²⁾ *De Anim.*, lib. III, lect. 7. Adnotandum hic est cum eodem sancto Doctore, intellectum non in se spectatum *denudari ab eo, quod intelligit, sed solum intellectum in potentia, sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti*; *Qq. disp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 ad 4.

« quiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, « quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad « visum ¹⁾ ».

Alterum argumentum ex natura actionis intellectivae sumitur. Namque intellectus, uti Albertus M. argumentatus est, vim supra seipsum redeundi habet, qua se, actusque suos cognoscit. Iamvero facultas organica supra seipsam converti nequit, quia actiones facultatis organicae, uti scite s. Thomas monuit, sunt ex parte actiones organi ²⁾, organum autem, cum sit materiale, supra seipsum converti non potest. Intellectus igitur non est facultas organica, sed omnis organi expertus ³⁾.

Tertium argumentum natura ipsius animae nobis supeditat. Namque in primis, anima, cum sit, aiente s. Thomas, « in confinio substantiarum mere spiritualium et mere corporearum ⁴⁾ », ei, sicuti facultates propriae bel-luarum, ita facultates propriae substantiarum intellectualium inesse debent. Atqui intellectus substantiarum intellectualium, quarum existentiam notam ex Revelatione divina hic accipimus, sine ullo organo corporeo exerceatur, quia hae substantiae omnis corporis sunt expertes. Ergo etiam intellectus hominis sine organo corporeo exerceatur necesse est. Praeterea, anima humana, etsi sit forma corporis, tamen cum a corpore, ut videbimus, non omnino absorbeatur, « in virtute ipsius animae est, quemadmodum s. Thomas inquit, quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum cor-

¹⁾ I, q. LXXV, a. 2 ad 3; Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 14.

²⁾ « Organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae, unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio eius esset etiam operatio illius organi »; *Qq. dispp.*, *De Anim.*, a. 2 ad 3.

³⁾ « Nulla virtutum organicarum, ait Albertus M., apprehendit se, vel instrumentum suum... intellectus autem apprehendit seipsum et omne instrumentum corporeum »; *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 14.

⁴⁾ *Opusc.* 45.

« poralium, secundum quod excedit corporis proportio-
 « nem, et iterum, quod fluant ab ea potentiae, quae
 « sunt actus organorum, in quantum potest contingi a
 « materia corporali ¹ ». Iam anima naturam corporis su-
 pergreditur, atque ab omni materia vacat, quia intelle-
 ctualis est. Facultates igitur, quae ad eam, prout intelle-
 ctualis est, pertinent, scilicet intellectus, et voluntas,
 inorganicae esse debent ².

Omissis aliis argumentis, quae legere licet apud Alber-
 tum M. ³, religio nobis foret praeterire s. Bonaventuram,
 qui totam hanc rem his paucis complexus est: « Propter
 « ipsam unionem non tantum pendet anima ex corpore,
 « quantum ad actum sentiendi, sed etiam aliquo modo
 « quantum ad actum intelligendi, quamdiu est in cor-
 « pore, sed longe aliter, et aliter. Nam quantum ad a-
 « ctum vegetandi et sentiendi sic pendet, ut nullo mo-
 « do possit eos exercere sine corpore, non autem sic de
 « actu intelligendi. Sic etiam pendet, ut illos actus e-
 « xerceat per corpus, et per organum corporeum; non
 « sic est de actu intelligendi; et ideo actum sentiendi
 « dicitur communicare anima corpori. Vnde non absur-
 « de omnino dicitur, oculus videt, non sic autem dici-
 « tur de actu intelligendi. Dicitur autem anima sentire
 « per corpus, et non intelligere per corpus, quia, cum
 « duo concurrant ad actum intelligendi, et sentiendi,
 « videlicet recipere, et iudicare, in sentiendo receptio
 « speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute; et
 « in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva,
 « videlicet ab intellectu possibili, et agente. Et propter-
 « ea intellectus dicitur vis non alligata materiae; et o-
 « perationem hanc potest habere cum est separata a cor-
 « pore ⁴ ».

Ex his, quae disseruimus, conficitur non solum magno

¹) *Qq. dispp. q. unic. De Spirit. creat.*, a. 2 ad 5.

²) Vid. s. Thom. I, q. LXXVI, a. 1 c., cf *Cont. Gent.*, lib. II, c. 68.

³) *Op. cit.*, l. c.

⁴) *In lib. II Sent.*, Dist., XXV, p. 2, a. 1, q. 6 resol.

in errore Phrenologos versari, qui non alias in animo facultates, quam organicas, admittunt, sed etiam Rosminium, qui hanc Phrenologorum doctrinam non posse ullo argumento a priori refelli putavit ¹. Enimvero argumentum, quod ex natura rei ad aliquam affectionem eius dignoscendam petitur, *a priori* est, quia in eo res per causam suam probatur. Atqui ex natura spirituali animae, quam Gallius ², Spurzheimius, omnesque politiores Phrenologi, si non re, certe verbo fatentur, perspicitur, uti vidimus, facultates intellectuales animae esse inorganicas. Ergo doctrina Phrenologorum, de qua hic controversia est, argumento, quod *a priori* dicitur, probe refellitur.

Rosminius illam sententiam ex eo probavit, quod facultates sentientes animae, etsi per corporis organa exercentur, uti sentientes, immateriales sunt, proindeque, etiamsi cunctae facultates animae per organa corporis exerceri dicantur, materialismus minime propugnatur. Alii, iique non pauci idem de phrenologia iudicium ferunt, sed diverso, ac Rosminius, rationis momento permoti. Ipsi enim putant spiritualitatem animae tolli, si secundum Materialistas dicatur facultates intellectuales animae, sicuti reliquas, ab ipsis organis effici, non vero, si dicatur, uti Phrenologi reapse dicunt, organa esse instrumenta, quibus animus illas exercet. Quocirca, ipsis, quippe qui tenent cerebrum esse unicum instrumentum universae humanae cognitionis, neque id spiritualitati animae obesse, nihil interesse videtur, utrum cerebrum unicum organum, an e multis organis compositum dicatur.

Verum, ut a postremis ordiamur, si intellectus, uti s. Thomas ostendit, organo corporeo ad res intelligendas indigeret, dicendus foret ipse eiusdem naturae, ac res, quas in-

¹) *Antropol.*, lib. II, sez. I, c. 8, art. 7, § 9, p. 91, ed. cit.

²) *Anat. et physiol. du syst. nerveux*, vol. I, p. XXXIII, Paris 1809, in 4^o, et *Sur les fonctions du cerveau*, vol. I, p. 243, Paris 1822.

³) *Observations sur la phrénologie*, p. 226, Paris 1832.

telligit, esse. Ait enim: « Quod si intellectus noster, ad
 « hoc, quod cognoscat omnia, oportet quod non habeat
 « naturam aliquam determinatam ex naturis rerum cor-
 « poralium, quas intelligit, eodem modo rationabile est,
 « quod non misceatur corpori, idest, quod non habeat
 « aliquod organum corporale, sicut habet pars animae
 « sensitivae; quia, si erit aliquod organum corporale in-
 « tellectui, sicut est parti sensitivae, sequitur quod ha-
 « beat aliquam naturam ex naturis rerum sensibilibus⁴ ».
 Ex quo vides Phrenologos non in eo proprie decipi,
 quod plura organa pro facultatibus intellectualibus in
 cerebro esse sentiunt, sed quod has facultates per orga-
 na corporea exerceri autumant, proindeque illos Philoso-
 phos, qui ex hoc capite phrenologiam a materialismo
 immunem faciunt, ipsi quoque doctrinam materialismo
 affinem propugnant.

Nec Phrenologis, ut Rosminius voluit, illud favet,
 quod facultates, quae per organa corporis exercentur, im-
 materiales sunt. Qua in re non alium iudicem, quam i-
 psum Rosminium appellamus. Revera ipse docuit Sensi-
 stas, eo quod intellectum cum sensu confundunt, mate-
 rialismo favere, quia exinde fluit non alias facultates inesse
 animae, quam quae per organa corporea exercentur, proin-
 deque animam, dissolutis organis, ipsam quoque dissolvi.
 Iam quid aliud Phrenologi profitentur, nisi omnes quot-
 quot sunt facultates animi, in totidem organis cerebri re-
 sidere? At, si non aliae, quam organicae facultates in ani-
 mo sunt, animum una cum corpore dissolvi, secundum i-
 psum Rosminium, tenendum est. Et merito; si quidem
 repugnat animam vivere, cum nec agit quidquam, nec agere
 potest. Ergo Phrenologi, secundum ipsius Rosminii doctri-
 nam, animum corruptioni obnoxium faciunt. Quod cum
 ita sit, liquet phrenologiam, prout a Gallio, Spurzheimio,
 aliisque propugnata est, *a priori* confutari posse; si qui-
 dem ex eo, quod in Phrenologi animam spiritualem, et

⁴) *De Anim.*, l. c.

corruptionis omnino expertem esse asserunt, inde colligi adversus eos potest non solum facultates organicas, sed etiam inorganicas animae inesse.

Ceterum argumentis *a posteriori* hoc universae phrenologiae fundamentum radicitus evellitur. Et primo, inter prominentias cranii, et circumvolutiones cerebri, quae, secundum Phrenologos, organorum sedes sunt, consensus, quem Phrenologi comminiscuntur, minime existit: si quidem externa superficies cranii non eandem, ac superficies cerebri, formam exhibet. Neque existere posse videtur. Namque 1° cerebrum a thecis osseis cranii, in quibus includitur, seiunctum est tribus *meningis*, sive membranis, quibus, veluti involucris, obtegitur, atque inter has, et thecas osseas humor cerebro-spinalis interfluit. 2° Circumvolutiones, sive prominentiae, quae, tanquam quidam gibbi, in externa cerebri facie aspectabiles sunt, ut ipse Gallius in suis operibus anatomicis probavit, non sunt organa, sed formae externae organorum, quae in interiori cerebro latent, quaeque late expandi possunt, quin sensu percipiantur, multumque variare, quin functiones cessent, aut turbentur. Quin immo cl. Flourens multis experimentis comperit fieri posse, ut ab animalium cerebro non parvae huius partes sive antrorsum, sive retrorsum, sive dextrorsum, sive sinistrorsum amputentur, nec tamen animal ullam suam facultatem amittat. 3° Innumeris experimentis Cabanisii, Berardi, Andralii, Richerandii, Flourensii, aliorumque compertum est laesionibus cerebri, quae in pathologia numerantur, nunquam, aut vix unquam unam circumvolutionem cerebri affici, nec laesionibus circumvolutionum facultates, quae ipsis respondere dicuntur, constanter perturbari.

Verum, etiamsi ille consensus existeret, certe a nobis adamussim cognosci non posset; si quidem circumvolutiones cerebri, quas prominentiis cranii respondere perhibetur, nonnisi post mortem, proindeque, postquam cerebrum iam detectum est, observare nobis licet, nec circumvolutionum maior vel minor evolutio perspicui posset,

nisi ipsae circumvolutiones ad fixam, accuratamque mensuram exigentur, quam anatome assequi nequit.

Haec omnia ex ipsorum Phrenologorum placitis, atque experimentis mirifice confirmantur. Enimvero, Phrenologi in numero, et natura organorum, et facultatum assignandis minime consentiunt, si quidem Gallius vigintiseptem, Spurzheimius trigintaquinque, aliique alium organorum numerum detexisse asserunt, ipsasque facultates, quas organis assignant, alii aliter explicant. Porro, quam infelicitate organorum descriptio eis successerit, illud satis superque demonstrat, quod organum *theosophiae*, a Gallio aliisque cum eo in calva hominum assignatum, etiam in capite arietum, et pecorum detectum sit. Quamobrem iure optimo ab. Debreyneus scripsit phrenologiam ex ipsorum Phrenologorum placitis scientiam dici non posse, quia ipsi Phrenologi in eius principiis statuendis haud consentiunt. Praeterea Phrenologos in suis divinationibus plerumque deceptos fuisse inter omnes constat. Vt pauca exempla afferamus, in calva celeberrimi Laplacei ab eis organum stupiditatis detectum fuit, neque in calva homicidae Fieschii organum *destructivitatis*, aut in calva Lecenairei, famosi latronis, organum furti, sed organa benevolentiae, theosophiae, aliaque illis vitiis adversantia inventa sunt¹.

De Averroistarum, aliorumque sententia alias copiose agendum nobis erit; in praesentia satis sit illam hoc unico argumento s. Thomae refellere: Intellectus quidquid sit, certe id est, quo anima aliquid intelligere potest, et reapse intelligit, secundum illud Scholae: « idem est, quod potest operari, et quod operatur ». Atqui « nulla actio competit alicui rei, nisi per aliquod principium ei for-

¹) Cf de hac re Debreyne, *Pensées d'un croyant catholique*, ed. 3^e, p. 201-263, Paris 1844, et *Physiolog.*, part. I, c. 2, § 3 et 4, ed. cit.; Forichon, *Le materialisme et la phrénologie combattus dans ses fondements*, Paris 1840; Flourens, *Examen de la phrénologie*, ed. 3^e, atque inter germanos Friedreich, *Arch. psychol.* (germ.), p. 131-194, Heidelbergae 1834, et Reichlin Meldegg, *Psych. hominis* (germ.), sect. 1, p. 358, Heidelb. 1837.

« maliter inhaerens ¹ ». Ergo « virtutem quae est principium huius actionis (*intellectionis*) oportet esse ali-
« quid in anima ² ».

ARTICVLVS TERTIVS

Idem argumentum continuatur

Postquam vidimus, quidquid intelligibile est, huiusmodi esse, quia ad intellectum refertur, atque intellectum esse facultatem inorganicam, rei ratio postulat, ut quid rem intelligibilem efficiat, sive, ut aiunt, quodnam sit fundamentum intelligibilitatis rerum, inquiremus.

Qua de re sciendum est, non unam fuisse sententiam Philosophorum. Atque in primis perspicuum est rationem nobis habendam non esse de antiquis et recentibus Sensistis; hi enim, quoniam intellectum ad sensum revocant, omnem notionem intelligibilitatis e medio tollunt. Inter Philosophos, qui intelligibile a sensibili distinguunt, Plato, cum teneret *simile nonnisi simili cognosci*, inde elicit non solum fundamentum intelligibilitatis, sed ipsum obiectum intelligibile oportere esse immateriale, proindeque nonnisi id, quod natura sua immateriale est, esse obiectum intellectus, quia anima intellectualis immaterialis est. Hinc, quoniam sensit, ut alibi dicemus, existere formas immateriales omnium rerum per se subsistentes, quas *ideas* dicebat, puta *hominis, equi, leonis*, et res esse quidquid sunt ex eo, quod idearum sunt participes, fundamentum intelligibilitatis rerum in idearum immaterialitate posuit, ita ut ideae sint non solum principia rerum, sed etiam principia scientiae, sive intelligibilitatis rerum ³.

Aristoteles Platoni plausit asserenti formas rerum esse id, quo res intelliguntur, ideoque fundamentum intelli-

¹) I, q. LXXIX, a. 4 c. — ²) *Ibid.*

³) Praeter *Parmenidem*, aliosque eius Dialogos e re est legere de hac re s. Thomam, I, q. LXXXV, a. 1 c., a. 2 c., a. 3 ad 1.

bilitatis rerum, perinde ac Plato, immaterialitate agnovit. Verum, reiectis ideis, sive formis separatis Platonis, contendit non alias rerum formas esse, quam quae in ipsis rebus sunt, proindeque non formas a rebus separatas, sed formas, quae in rebus sunt, esse id, quo res ipsae intelliguntur. Dum vero forma, secundum loquendi morem ab Aristotele adhibitum, sit *actus* cuiuslibet rei, sive id, quo res intelligitur esse id, quod est, Aristoteles rationem intelligibilitatis rerum in *actu* consistere docuit ¹.

Plotinus, quamquam doceret, ut diximus ², animum humanum in seipso omnia, sive intelligibilia, sive sensibilia cognoscere; tamen fundamentum, quo intelligibilia cognoscit, extra ipsum animum posuit, quia censuit animum, quemadmodum ob suam cum corpore unionem sensibilia apprehendit, ita ob unionem cum Intellectu, qui supra eum est, intelligibilia cognoscere, ita ut unio animae cum Intellectu fundamentum intelligibilitatis rerum sit ³.

Scholasticorum non una sententia fuit. Nam, quoniam *actus*, in quo intelligibilitatem rerum Aristoteles posuit, interdum significat *essentiam* rei, nempe id, quod rem in sua specie constituit, puta humanitatem in Socrate, interdum *subsistentiam*, nempe id, quo essentia in unoquoque individuo determinatur, puta id, quo humanitas in Socrate est Socrates, et non Plato; Scholastici in duas sententias scissi sunt, prout vox *actus* uno, aut altero modo ab eis accepta fuit. Prior sententia B. Alberto M. ⁴, s. Thomae ⁵ aliisque arrisit, qui obiectum intellectus non esse aliud, quam essentiam, sive quidditatem rerum pro virili parte tuiti sunt. Posterior autem Ockamo, cui Gabr. Biel, Durandus, aliique adhaeserunt, probata est; ipse enim mordicus contendit subsistentiam esse fundamentum

¹) *De Anim.* lib. III, c. 6. — ²) *Dynamil.* vol. I, p. 71.

³) *Enn.* IV, lib. VIII, c. 3 et 7; *Enn.* V, lib. III, c. 3 et 4. Cf. Chauvet, *Op. cit.*, p. 520 sqq.

⁴) *De Anim.* lib. III, et *De intellectu et Intelligibili*, passim.

⁵) I, q. XII, a. 4 c. et q. LXXXV, a. 1 c., et alibi saepe.

intelligibilitatis rerum, quia quaelibet res ex eo ipso, quod existit, intelligi potest¹. At Scotus, qui in cunctis rebus, praeter esse essentiae, atque esse subsistentiae, admisit quoddam esse universalissimum omnium commune, non solum actum essentiae, atque actum subsistentiae, sed etiam actum entitativum in rebus agnovit, atque hunc esse rationem, propter quam res intelliguntur, proindeque fundamentum intelligibilitatis rerum pertendit².

Recentes Philosophi, etsi hac de re ex industria non disseruerint; tamen, quid senserint, ab eorum de origine idearum placitis perspicere in promptu est. Cartesius, Leibnitiuss, Kantius, atque in universum omnes, qui, ut alibi diximus, animum res sensiles per ideas sibi insitas cognoscere, licet diversis modis, censuerunt, fundamentum intelligibilitatis rerum in immaterialitate ipsarum idearum posuisse dicendi sunt, si quidem ipsi non alia de causa doctrinam de ideis animo insitis excogitarunt, quam quia id, quod est materiale, cum anima immateriali non posse coniungi, ab eaque immediate cognosci putabant. Hanc sententiam Malebranchius³ et Giobertius⁴ adeo exaggerarunt, ut ipsas ideas Dei esse fundamentum intelligibilitatis rerum autumarent, quippe quod ideae, per quas nos res intelligimus, sunt ipsae ideae Dei, et ratio humana est ipsamet ratio Dei. Quae sententia, ut diximus, ipsis probata fuit, quod cum res intelligantur, quia sunt, non aliud esse queat principium, ex quo res intelliguntur, quam illud ipsum, ex quo sunt.

Cousinius docuit rationem quamdam universalem, quae nullius hominis propria, sed omnium communis est, quamque idcirco *Rationem impersonalem* dixit, esse il-

¹) Legesis, prae ceteris, Biel, *Prol. in I Sent.*, q. 1.

²) *In I Sent.*, Dist. III, q. 3.

³) *De inquir. verit.*, Illustr. ad lib. II, t. II, p. 270, ed. cit.; *Entretiens métaph.*, Entr. VIII, *Oeuvr.* t. II, p. 121-124, Paris 1842.

⁴) *Errori etc.*, Lett. III, t. I, p. 146 et 159, ed. Capol.; *Del Buono*, c. 3, p. 50, ed. cit.

lud, quod res nobis intelligibiles efficit ¹. Qua in re multi, in primisque Bouillierius ², hodie in Gallia eum sectantur.

Rosminius vero ad Scoti sententiam accessit, quia statuit ideam obiectivam atque universalissimam Entis possibilis, quae neque essentia, neque subsistentia rei est, in causa esse, quamobrem intellectus intelligat quidquid intelligit, proindeque esse unicam formam intellectus humani ³. Galluppius vero, et cum eo alii permulti cum Ockamo sentire videntur; hi enim non obscure produnt se in ea opinione versari, quod unaquaeque res ex eo ipso, quod existit, intelligibilis est. Hisce Philosophorum sententiis expositis, ad earum examen accedamus.

Duo, uti ex historia patet, de fundamento intelligibilitatis rerum investiganda nobis occurrunt, eaque sunt: 1° utrum ipsum sit immaterialitatis rei, necne; 2° si haec reapse est, quodnam immateriale, quamdiu homo hanc vitam agit, sit obiectum intellectus humani. Quisquis, etiam nobis non monentibus, videt has duas quaestiones ab se diversas esse. Namque, si alia est conditio animae, quamdiu corpus informat, alia, quamdiu ab eo seiuncta est ⁴, consequitur conditionem intellectus, et cuiuslibet facultatis inorganicae animae diversam quoque in utroque statu esse oportere. At quoniam diversa est in utroque statu conditio intellectus, procul dubio aliud est inquirere, quodnam sit fundamentum intelligibilitatis rerum, si haec referatur ad intellectum absolute spectatum, aliud, si ad intellectum humanum, prout est potentia animae, quae cum corpore, uti forma eius, coniungitur.

Iam, quod ad primam quaestionem attinet, sententia D. Thomae, aliorumque Scholasticorum asserentium, fun-

¹) *Fragm.*, Prêf. à la 1^e edit., t. I, p. 33, Bruxelles 1840.

²) *Théorie de la raison impersonnelle*, Paris 1844.

³) *Saggio* etc., sez. V, vol. II, Torino 1852; cf *Prol.* vol. I, p. XIII.

⁴) « Quamvis, s. Thomas inquit, eadem sit natura animae « ante mortem, et post mortem quantum ad rationem speciei, « tamen non est idem modus essendi »; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIX, a. 1 ad 5.

damentum intelligibilitatis esse immaterialitatem rerum, indubia nobis videtur.

Quod ut facilius intelligatur, illud prae oculis habendum est, nos cum Ontologis in eo consentire, quod, si ordo realitatis spectetur, ratio, quamobrem res sunt intelligibiles, est ipse Deus; si quidem, cum unumquodque sit intelligibile, prout est actu, cumque Deus sit causa omnium quae sunt, evidens unicuique esse debet Deum esse primam causam effectricem intelligibilitatis rerum. Verum, quoniam hic non quaeritur illud, quo res, prout in se spectatur, et ad intellectum divinum refertur, est intelligibilis, sed illud, quod efficit, ut ipsa, prout ad intellectum nostrum refertur, sit intelligibilis, liquet sententiam Ontologorum toto coelo differre ab illa, de qua nunc acturi sumus. Cuius rei illud in causa est, quod, cum necesse non sit ordinem nostrae cognitionis, ut inferius patescet, eodem, quo res inter se connectuntur, modo procedere, nobis licet quaerere illud, quo res ad intellectum nostrum referuntur, quin ullam rationem habeamus causae, ex qua ipsae et sunt *actu*, et idoneae, ut intelligantur.

Iamvero, intelligibilitatem rerum, hoc pacto consideratam, in immaterialitate rerum fundari ex eo facile evincitur, quod res materiales per se, seu prout materiales sunt, ab intellectu intelligi nequeunt. Namque intellectus non potest res intelligere, quae sibi contrariae sunt; si quidem, cum nihil sit intelligibile, nisi prout ad intellectum refertur, repugnat illud, quo res sunt intelligibiles, esse contrarium illi, quo intellectus illas intelligere potest. Atqui illud, quo intellectus res intelligit, non nisi aliquid immateriale esse quit, quia intellectus est, ut modo diximus, facultas immaterialis. Ergo illud, quo aliquid intelligibile est, non potest esse nisi immateriale. Hinc, cum immateriali materiale opponatur, repugnat illud, quo aliquid intelligitur, esse materiale. At si repugnat id, quo aliquid intelligitur, esse materiale, necesse est, ut immaterialitas sit fundamentum intelligibilitatis rerum.

Hoc argumentum ex eo maius sibi robur comparat, quod, cum cognitio cuiuslibet intellectus contingentis a rebus pendeat, intellectus ad res, sicut potentia ad actum, et perfectum ad perfectibile, refertur. Atqui actus in eo, quod potentiam determinat, ipsi potentiae contrarius esse nequit, nec quidquam potest ab eo perfici, quod est sibi contrarium. Ergo res materiales, eo quod intellectui, qui immaterialis est, opponuntur, ipsum neque ad actum reducere, neque idcirco perficere possunt. Ex quo consequitur materialitatem rerum non posse esse rationem, ex qua res intelligibiles sunt. His accedit, quod, cum intellectus ab obiecto intelligibili perficiatur, res ex eo dicuntur intelligibiles, quod intellectui adiungi, sive, ut Scholae aiunt, *accidere* possunt. Iam repugnat res materiales intellectui *accidere*, quia, cum ipsae quibusdam qualitatibus materialibus determinantur, potentiam organicam, non vero inorganicam, cuiusmodi intellectus est, afficere queunt. Quapropter s. Augustinus aiebat: « Nulla est pulcritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio loci, vel temporis ¹ »

Vt res clarior fiat, iuvat nonnullis obiectis respondere. Obii. Si intellectus res materiales intelligit, illas certe intelligit secundum modum naturae suae consentaneum, nempe *immaterialiter*. Atqui si intelligit res materiales modo immateriali, identitas generis inter intellectum, atque intelligibile materiale existit. Ergo identitas generis, quae inter intellectum, atque intelligibile requiritur, non prohibet, quominus materiale ab intellectu cognoscatur, sitque per se intelligibile ².

Resp. *Conc. mai., neg. min. et cons.* Ex eo quod in-

¹) *De Civit. Dei*, lib. VIII, c. 6.

²) Haec difficultas contra doctrinam s. Thomae praesertim a Dandinio urgetur; *Op. cit.*, lib. III, Digres. XXIV, col. 1888, ed. cit.

tellectus res materiales immaterialiter intelligit, haud consequitur materiale esse per se intelligibile. Namque alius est modus, quo intellectus aliquid intelligit, alius vero modus, quo obiectum intelligibile efficitur; si quidem ille ad potentiam intelligentem, hic ad obiectum intelligibile pertinet. Iamvero, cum intellectus sit facultas immaterialis, oportet non solum esse immaterialem modum, quo ipse res intelligit, sed etiam modum, quo obiectum intelligibile est. Et quidem, oportet esse immaterialem primum modum, quia nonnisi id, quod est immateriale, esse quit affectio subiecti immaterialis; alterum vero, quia, cum obiectum intelligibile nequeat ab intellectu intelligi, nisi cum ipso coniungatur, cumque intellectus facultas immaterialis, atque inorganica sit, obiectum intelligibile debet cum intellectu coniungi per aliquid, quod non solum non sit materiale, uti in potentiis sensitivis evenit, sed etiam sit omnis conditionis materialis expers, scilicet non solum non sit materiale, sed ne res quidem, prout materiales sunt, repraesentet. Iam huiusmodi reapse esse species intelligibiles, per quas intellectus res intelligit, resque ipsae intelligibiles fiunt, infra ostendemus. Hic tantummodo advertimus in hisce speciebus fundamentum intelligibilitatis positum esse. Nam, quoniam res ex eo intelligibilis est, quod cum intellectu coniungitur, liquet fundamentum intelligibilitatis in eo, per quod obiectum intelligibile cum intellectu coniungitur, quaearendum esse. Atqui huiusmodi coniunctio fit per speciem. In specie igitur intelligibili fundamentum intelligibilitas consistit. Id luculenter s. Thomas inculcavit, cum scripsit mentem nostram perfici a re intellecta non per ipsam rem, quam intelligit, sed per similitudinem eius¹. Iam, cum species intelligibilis sit omnis conditionis materialis ex-

¹) « . . . intellectum non est perfectio intelligentis secundum il-
 « lam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem),
 « sed secundum rei similitudinem, qua cognoscitur, quia perfectio
 « est in perfecto »; *Qq. dispp., De Verit., q. II, a. 3 ad 1.*

pers, quidquid materiale est, non esse per se intelligibile certo certius est.

Obiic. rursus: Si ex eo, quod intellectus est immaterialis, immateriale etiam obiectum eius esse debet, consequitur similitudinem naturae inter subiectum atque obiectum cognitionis intercedere oportere. Atqui hoc pronuntiatum Platonis, aliorumque, ut dictum est, a vero abhorret. Ergo ¹.

Resp. *Neg. mai.* Namque ad efficiendam intellectionem alicuius rei, quemadmodum dictum est, non exposulatur, ut ipsa res sit ab omni conditione materiali vacua, sed ut species, per quam res cum intellectu coniungitur, ipsam rem ab omni conditione materiali vacuum exhibeat. Iam, quoniam res eo ipso, quod per speciem intelligibilem cum intellectu coniungitur, ab eo *actu* intelligitur, liquet similitudinem obiecti intelligibilis cum intellectu requiri, cum obiectum *actu* intelligitur, non vero, cum in *potentia* est, ut intelligatur, proindeque obiectum intelligibile oportere esse immateriale, non prout in se est, sed prout intelligibile est. Quod cum ita sit, liquet sententiam s. Thomae, quam hic defendimus, a sententia Platonis toto coelo differre, quia Plato voluit nihil posse cognosci, nisi non solum, prout cognoscibile est, sed prout in se est, sit eiusdem naturae, ac subiectum, a quo cognoscitur.

Ex his colligere nobis licet, 1° Platonem, recentesque Ontologos oppido falsos fuisse, quia ex eo, quod obiectum modo immateriali per speciem est in intellectu, duntaxat id, quod natura sua est immateriale, esse obiectum intellectus arbitrati sunt; 2° Non oportere, ut omne id, quod est intelligibile, sit et ipsum intelligens, quemadmodum nuperi Pantheistae germani post Parmenidem, et Neoplatonicos contendunt, sed tantummodo, ut actu ab aliquo intellectu intelligatur. S. Augustinus difficillimam quaestionem esse censuit: « utrum sit aliquod, quod

¹) Dandinius, *Op. cit.*, *ibid.*

« tantum intelligatur, nec intelligat », eamque sine solutione relinquit¹. Verum s. Thomas putavit illam commode solvi posse hoc modo: « Quod ideo est, quia in rebus habentibus materiam species non est intelligibilis secundum actum, sed secundum potentiam tantum. Intelligibile autem in potentia non est idem cum intellectu, sed solum intelligibile in actu. Vnde in illis, quae habent speciem in materia, non inerit intellectus, ut scilicet intelligere possint, quia intellectus tantum, idest intelligibilium est quaedam potentia sine materia. Illud autem, quod est in materia, est intelligibile, sed in potentia tantum; quod vero est in intellectu, est species intelligibilis secundum actum² ».

Quandoquidem perspeximus fundamentum intelligibilitatis rerum in immaterialitate illarum consistere, alteram quaestionis partem aggrediamur, scilicet, cuiusnam generis illa immaterialitas sit, quamdiu anima cum corpore coniungitur. Namque, ut ex dictis patet, Aristoteles, quem plerique Scholastici secuti sunt, ratus est esse immaterialitatem *essentiae in materia concretae*; Plato, atque inter recentes Cartesius, Lockius et Leibnitiuss immaterialitatem *idearum*, sive hae ponantur extra animam, ut Platoni placuit, sive in ipsa anima, ut ceteris, quos partim Rosminius secutus est; alii autem immaterialitatem vel *Absoluti*, uti Ontologi, vel *Intellectus separati*, uti Averroistae, vel *Rationis impersonalis*, uti Cousiniani.

At si ab illis, quos ante confutavimus, minus, ab istis plus, quam opus est, ad fundamentum intelligibilitatis constituendum quaesitum fuit. Etenim, cum fundamentum intelligibilitatis sit illud, quo intellectus aliquid intelligere potest, ipsum sane naturae ipsius intellectus consentaneum sit oportet. « Obiectum cognoscibile, s. Thomas inquit, proportionatur virtuti cogno-

¹) *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 10, n. 21.

²) *In lib. III de Anim.*, lect. IX; cf Dandin., *Op. cit.*, lib. III, col. 1925; *ibid.* Comm. XCVIII, col. 1812, ed. cit.

« scitivae ¹ »; unde « omne cognoscens, subdit s. Bona-
 « ventura, in quantum huiusmodi, simile est cognosci-
 bili ² ». Atqui forma absoluta obiecti intelligibilis, sive
 in ipso intellectu, sive extra intellectum ponatur, non
 est huiusmodi, ut intellectus per illam res intelligere
 queat, sive non est intellectui humano *proportionata*
ratio intelligendi. Ergo forma absoluta obiecti intelli-
 « bilis, quocumque modo explicetur, fundamentum in-
 telligibilitatis esse nequit. Re quidem vera, ut intelle-
 ctus posset res per medium omnino immateriale sibi re-
 praesentare, necesse foret eum actiones suas exerere,
 quin a facultatibus sensitivis, quarum obiectum est
 aliquid materiale, ullo modo penderet. At vero, intel-
 lectus humanus, quamdiu anima cum corpore coniun-
 gitur, nihil intelligere potest, quin a facultatibus sensi-
 tivis aliquo modo pendeat. Id multis argumentis pro-
 batur, quorum primum, ab Alberto M. peti- tum, hoc
 est: Cum una, eademque anima sit, ut alias dicemus,
 simul sentiens atque intelligens, liquet unicum esse in
 homine principium, quod res sentit atque intelligit. At,
 si unicum est principium, quod intelligit, et sentit,
 efficitur, ut intellectus, etsi sine ullo organo corporis
 actiones suas exerat, tamen cum facultatibus, quae per
 organa corporis exercentur, naturaliter coniungatur,
 quia anima, quae eius unicum est subiectum, est etiam
 simul cum corpore subiectum facultatum organicarum.
 Quod si haec coniunctio inter intellectum, et facultates
 sentientes existit, necesse est, ut sensus aliquid ad intel-
 lectus actiones conferat ³. Iam, quoniam intellectus sine

¹ I, q. LXXXV, a. 1 c.; cf q. XII, a. 11 c.

² In lib. I Sent., Dist. XXXV, a. 1, q. 1 resol.

³ « Licet intellectus secundum se sit separatus, tamen intelle-
 « ctus est potentia coniuncti: quoniam est potestas animae, quae
 « secundum potentias quasdam coniungitur corpori; omne autem
 « tale, quod est coniuncti, et non est eius, secundum quod est con-
 « iuncti, licet non communicet corpori, tamen communicat com-
 « municanti corpori; et hoc est, quod supra diximus quod intel-

concursu facultatum sentientium res intelligere non potest, immateriale absolutum nequit esse ratio, ex qua intellectus res intelligit. S. Thomas, magistrum suum secutus, brevius inquit: « Operatio proportionatur virtuti, et essentiae, intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus ¹ ».

Alterum argumentum ex Aquinatis fontibus haurire lubet, quod ita se habet: Cum cunctae facultates ab unica essentia animae promanent, consentaneum est ipsas aliquo ordine inter sese contineri. « Cum anima sit una, scribit s. Thomas, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est, inter potentias animae ordinem esse ² ». Hic ordo autem, ut idem Doctor pergit, in eo praesertim consistit, quod una potentia ab altera pendeat ³. Iamvero facultates intellectivae, utpote quae sensitivis excellunt, ab his pendere non possunt « secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora », sed « secundum ordinem generationis, et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit ⁴ ». At si facultates intellectivae in eo pendent a sensitivis, quod cognitio sensitiva, utpote imperfecta, cognitioni intellectivae, quae perfecta est, praecedere debet, liquet cognitionem intellectivam non posse perfici, nisi sensitiva ipsi praecedat, atque aliquid ad illam efficiendam conferat.

Tertium argumentum s. Bonaventura nobis suppeditat, quod huiusmodi est: Etsi esse animae per se a corpore non pendeat; tamen esse animam in corpore quodammodo a corpore pendet, quia anima non potest esse nisi corpore, nisi corpus congrue ad eam comparetur. At-

« lectus communicat non corpori, sed potestati, quae communicat corpori, scilicet phantasiae, et imaginationi, et sensui »; *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 12.

¹) *De Mem. et Rem.*, lect. 1. — ²) I, q. LXXVII, a. 4 c.

³) Ibid.; cf *Qq. dispp.*, q. unic., *De Anim.*, a. 4 ad 1, et *De Verit.*, q. XIII, a. 3 c. et ad 3.

⁴) I, q. LXXVII, a. 4 c.

qui operatio cuiusque rei esse ipsius rei consentanea est. Ergo, etsi intellectiones sint actiones propriae animae, tamen quamdiu anima cum corpore coniungitur, *praeter corpus*, sive *sine corpore* nihil intelligere quit. Vnde sanctus Doctor concludit: « Sic quamdiu anima est in corpore, intelligere suum non est sine corpore, et sine aliqua dispositione ex parte corporis, cuius actualitas conveniat actui intelligendi, sicut congrua dispositio cor- respondebat existentiae animae in corpore, et perfectioni eiusdem¹ ».

Quantum ex Scoto afferamus, quod per se satis luculentum nobis videtur: « . . . requiritur phantasma ad intelligendum obiectum, quia sicut quidditas absoluta, vel universale, quod est directum obiectum intellectus, non habet esse existens, nisi in singulari, ut homo in Socrate; ita non potest repraesentari intellectui secundum speciem intelligibilem pro statu vitae, nisi in repraesentatione similitudinis ipsius singularis, quod fit in phantasmate² ».

Nemini autem negotium facessat, quod facultates superiores, cuiusmodi sunt intellectivae, inferiorum ministerio indigeant, et non vicissim. Namque, ut scite s. Thomas advertit, quoniam res externae « sunt causa et mensura cognitionis nostrae » efficitur, ut facultates sentientes, quae rebus externis propiores sunt, quam intellectivae, his quodammodo superiores sint, non quidem propter naturam suam, sed propter obiecta, quae universae scientiae nostrae mensura sunt. « Et hinc est, concludit, quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis ministrat imaginationem, et sic deinceps³ ».

Quod hactenus ex principiis ipsius rei deductum novimus, experientia mirifice confirmari iidem Doctores ad-

¹) In lib. II Sent., Dist. XXV, part. 2, a. 1, q. 6.

²) De Anim., q. XI, n. 5.

³) Qq. disp., De Verit., q. XVIII, a. 8 ad 3.

vertunt. Et sane, experientia edocemur illos, qui aliquo sensu carent, carere etiam scientia eorum, quae ad ipsum sensum referuntur, itemque una cum perturbatione, aut cessatione sentientium facultatum exercitationem intellectus cessare, aut perturbari. Doctorum, quos modo laudavimus, locis praetermissis ¹, sanctum Augustinum eorum ducem audiamus: « A prima aetate coeci, cum
« de luce, coloribusque interrogantur, quod respondeant,
« non inveniunt. Non enim coloratas ullas patiuntur
« imagines, qui senserunt nullas ² ». Et rursus: « Dum
« haec eius tamquam ministeria vitio quolibet, seu per-
« turbatione omni modo deficiunt, desistentibus nuntiis
« sentiendi, et ministris movendi, tamquam non habens,
« cur adsit, abscedit. Si autem non ita deficiunt, ut
« in morte assolet, turbatur eius intentio, tamquam co-
« nantis redintegrare labentia, nec valentis ³ ». Iam, si intellectus cognoscere non potest naturas rerum, quarum sensu anima caret, atque actiones intellectus facultatum sentientium vicibus subiiciuntur, cognitionem intellectivam a sensitiva quodammodo pendere luce meridiana clarius est. His accedit, quod monente s. Thoma, non solum si quis scientiam alicuius rei ignotae adipisci, sed etiam, si scientia rei iam acquisita uti velit, id sine actibus phantasiae aliarumque facultatum sentientium assequi non potest. En verba sancti Doctoris: « Mani-
« festum est, quod ad hoc quod intellectus actu intel-
« ligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed
« etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus
« imaginationis, et ceterarum virtutum. Videmus enim,
« quod impedito actu virtutis imaginativae per laesio-
« nem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito

¹) Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. III, c. 4; s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 83, n. 9; I, q. LXXXIV, a. 7 c.; s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, part. 2, a. 1, q. 6; Dist. XXXIX, a. 3, q. 2.

²) *Epist. VII ad Nebrid.*, n. 6.

³) *De Genes. ad litt.*, lib. VII, c. 19, n. 25. Cf *De Trinit.*, lib. IX, c. 7; lib. XIV, c. 5.

« actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur
 « homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scien-
 « tiam praecepit. . . Hoc quilibet in seipso experiri
 « potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelli-
 « gere, format sibi aliqua phantasmata per modum exem-
 « plorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere
 « studet. Et inde est etiam, quod quando aliquem vo-
 « lumus facere, aliquid intelligere, proponimus ei exem-
 « pla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad in-
 « telligendum¹ ».

Quoniam exploratum est cognitionem intellectivam a potentiis sensitivis pendere, inquirendum est, quae potentia sentiens immediate cum intellectu coniungatur, si non plus una facultate, ut dictum est², cum eo immediate coniungi quit. S. Augustinus saepe docuit intellectum species, quibus res intelligit, immediate a phantasia, sive memoria, mediate a reliquis sensibus accipere: « A
 « specie corporis quod cernimus, exoritur ea, quae fit
 « in sensu cernentis, et ab hac ea, quae fit in memo-
 « ria, et ab hac ea, quae fit in acie cogitantis³ ». Eum secuti sunt Scholastici. Albertus M. enim, ut ante vidimus, quoties recensuit facultates organicas, cum quibus intellectus coniungitur, phantasiam primo loco posuit⁴. S. Thomas expresse inquit: « Obiectum intellectus quasi
 « materialiter administratur, vel offertur a virtute ima-
 « ginativa⁵ ». S. Bonaventura autem, « Tantum, ait,
 « est cognitum in intelligentia, quantum repraesentatur a
 « memoria⁶ ».

Cuius sententiae multa nobis argumenta suppetunt. Horum primum est, quod uti a s. Thoma et s. Bonaventura observatum fuit, species, per quas phantasia res imaginatur, magis a materia remotae sunt, quam illae,

¹) I, q. LXXXIV, a. 7 c. — ²) Pag. 194 vol. I *Dynamilog*.

³) *De Trin.*, lib. XI, c. 9, n. 16. — ⁴) Vid. p. 23 vol. huius.

⁵) *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. 2, a. 2 ad 2; Cf *ibid.* ad 4, et *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XVIII, a. 8 ad 5.

⁶) *In lib. I Sent.*, Dist. III, part. 2, a. 1, q. 2 ad 5.

per quas sensus res apprehendit. Quapropter, quoniam species, quibus intellectus intelligit, ab omni materia vacant, intellectum non a sensibus externis, sed a phantasia species excipere consentaneum est ¹. Adde, quod intellectus actiones suas, etiam rebus e sensibus amotis, exercet. « Intellectus, s. Thomas subdit, apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere in-
« differenter, et praesentibus, et absentibus singulari-
« bus ² ». Atqui res sensibus apprehensae, rebus ipsis semotis, non sunt in anima, nisi per phantasmata, quia sensus ad res externas praesentes referuntur. Ergo, si intellectus vim suam in res absentes exercet, illam in obiecta phantasiae, non vero in obiecta sensuum exteriorum exercere debet: horum enim proprium est « quod cognoscitivi sint rerum praesentium »; illa autem est « apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines ³ ». Cum vero phantasmata, seu imaginationis obiecta, actioni sensuum exteriorum subiiciantur, sequitur intellectum, si immediate a phantasia pendet, mediate a sensibus externis pendere. Quare Albertus M. in cognitione intellectiva hunc ordinem statuit: « Quando intellectus possibilis procedit de potentia ad actum, tunc utitur reminiscencia et sensu et
« imaginatione, et phantasia: quoniam ex sensu accipit
« experientiam, et ex experientiis memoriam, et ex memoriis universale ⁴ ».

At si intellectus a phantasia pendet, videndum est, quid sit, in quo ab ipsa pendet, sive quid phantasia praestet intellectui, ut hic in actus suos prodeat. Phantasia, ut iam innuimus, atque infra uberius dicemus, intellectui phantasma praebet, non ut intellectus in sola cognitione obiecti phantastici consistat, seu ut phanta-

¹) S. Thom., I, q. LV, a. 2 ad 2; et s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

²) 1^a 2^{ae}, q. XV, a. 1 c. — ³) *Ibid.*

⁴) *De Anim.*, lib. III, tract. 11, c. 19; cf. s. Thom., 2^a 2^{ae}, q. CLXXIII, a. 2 c. Vid. vol. IV *Logic.*, *Method.* c. 4, a. 1, p. 187 sqq.

sma sit terminus cognitionis intellectivae, sed ut sit materia, in quam intellectus actionem suam exerat. Auro contra non cara sunt ad hanc rem verba s. Thomae, si quidem illos manifeste redarguunt, qui sanctum Doctorem per summam iniuriam Sensistis accensent. « Tota cognitio, ait, « qua cognoscit intellectus ea, quae sunt in anima, fundatur super hoc quod cognoscit obiectum suum, quod « habet phantasma sibi correspondens. Non enim oportet, quod solum in phantasmatibus cognitio stet, sed « quod ex phantasmatibus cognitio ipsius oriatur, et « quod imaginationem in aliquibus relinquat ¹ ».

Ex his omnibus adversus Philosophos, quos recensuimus, colligitur immateriale non posse in se ab intellectu humano cognosci, sive illud in anima, sive extra animam ponatur, et sive absolutum, sive contingens dicatur. Enimvero intellectus, ut Scotus scribit, non potest obiectum suum, prout in se est, intelligere, nisi illud ipsi adsit, vel in se, vel in aliqua re, quae ipsum perfecte et proprie repraesentet ². Iamvero, quoniam intellectus immateriale, quod est eius obiectum, nonnisi per phantasma intelligit, immateriale ei neutro modo adesse potest. Non quidem priori, quia immateriale, quod per phantasma cognoscitur, non est immateriale, prout est in se, sed prout sensili involucri obtegitur; « imaginatio enim, ut inquit s. Thomas, non est, nisi de rebus « materialibus ³ ». Hinc idem s. Thomas docuit « puritatem intellectus ex sensibilibus operationibus quodammodo inquinari, quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat ⁴ »; ideoque intellectum humanum *secun-*

¹) In lib. III Sent., Dist. XXIII, q. 1, a. 2 ad 5.

²) « Talis intellectio scilicet per se, et proprie, et immediate requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, « et haec vel in propria existentia, puta si est intuitiva, vel in « aliquo perfecte repraesentante ipsum, et proprie et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva »; *Quodlib.*, Quodl. XIV, Schol. — ³) *De Ver.*, q. XII, a. 12 ad 12.

⁴) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIII, a. 4 c.

*dum virtutem naturae suae non posse pertingere intelligibile per suam essentiam*¹. Neque posteriori; si quidem, cum materialia diversam, ac simplicia, naturam habeant, profecto intellectus ex conditionum materialium abstractione ad spiritualium rerum, prout in se sunt, cognitionem pervenire nequit. « Supposito, ait s. Thomas, quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, numquam perveniret ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere² ». Itaque ratum sit, immateriale in se, seu absolutum, quocumque modo explicetur, non posse esse rationem, ex qua res intelliguntur.

ARTICVLVS QVARTVS

Idem argumentum continuatur

Vidimus immateriale esse obiectum proprium intellectus humani, atque illud, quamdiu anima cum corpore coniungitur, non prout est in se, sed prout in materia concretum existit. At vero, quoniam intellectus considerari potest non solum prout est in hoc statu vitae, in quo anima cum corpore coniungitur, sed etiam prout in seipso est, inquirere oportet, utrum immateriale diverso, an eodem modo ad intellectum utroque modo spectatum referatur, et, si diverso, in quo isthaec diversitas posita sit. Iam, ut id perspiciatur, sciendum est obiectum cuiusque facultatis esse vel *adaequatum*, vel *proportionatum*. Adaequatum est omne id, in quod facultas sive vi propria, sive auxilio supernaturali Dei adiuta³ fertur; pro-

¹ *Op. cit.*, q. XII, a. 7 c.

² I, q. LXXXVIII, a. 2 c.; cf. *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XVIII, a. 5 ad 4.

³ Illud, ad quod facultas, ope divina adiuta, ferri potest, ad eius obiectum quodammodo pertinet, quia, ut ante diximus, p. 45-46 *Dynamiolog.* vol. I, potentia obedientialis in rebus creatis agnoscenda est.

portionatum autem est illud, quod facultati convenit secundum praesentem statum animae, quae eius subiectum est. Hinc intelligis, cum quaeritur, quomodo immateriale ad intellectum in se spectatum referatur, quaeri quodnam sit obiectum *adaequatum* intellectus, et cum quaeritur, quomodo ad intellectum pro conditione praesente animae referatur, quaeri, quodnam sit obiectum intellectus *proportionatum*.

Iamvero, quin obiectum intellectus adaequatum sit omne ens, sive quidquid est, aut esse potest, haud dubium videtur. Enimvero, cum obiectum proprium intellectus sit quidditas, sive essentia, sive forma rei, consequitur, quidquid actu est, posse ab intellectu intelligi, si quidem omne, quod est, per essentiam est. Atqui, quidquid est actu, aliquod ens est. Ergo omne ens est obiectum intellectus. S. Thomas hocce argumentum quam-brevissime exposuit: « Secundum hoc unumquodque co-
« gnoscibile est, in quantum est actu. . . ; unde ens est
« proprium obiectum intellectus ¹ ».

Hoc ipsum ex eo perspicui potest quod intellectus est omnium facultatum cognoscentium suprema. Namque, ut ad rem Durandus inquit ², quo plus perfectionis facultas habet, eo ad plura vis eius porrigitur. Atqui intellectus inter facultates cognoscentes principem locum obtinet. Ergo vis eius ad illud ferri debet, quod est communissimum in rebus, scilicet ens, quod *actum primum*, sive essentiam rei significat. Itaque, « Est proprium obiectum
« intellectus, ut s. Thomas subdit, ens intelligibile, quod
« quidem comprehendit omnes differentias et species en-
« tis possibilis: quidquid enim esse potest, intelligi pot-
« est ³ ». S. Thomas, alique Scholastici s. Augustinum

¹) I, q. V, a. 2 c. Cf Alb. M., *De Intellectu et Intellig.*, lib. II, tract. unic., c. 3. — ²) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, q. 2, a. 9.

³) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 98. S. Bonaventura, explicans, quomodo intellectus omnia intelligere dicendus sit, haec habet: « Di-
« cendum, quod est loqui de intellectu comprehendente, et sic
« non est verum, quod omnia intelligere possit, quia nec Deus,
« nec aliquid Dei est comprehensibile nobis, quia omnino infi-

secuti sunt, qui hoc Scholae pronuntiatum diversis modis saepe inculcaverat. « Quidquid est, ait, intelligibile « est ¹ ». « Quaeque res intelligitur ² »; Intelligentia (est) « per quam ea perspicit (animus) quae sunt ³ ». Porro ex dictis perspicitur entis nomine hic significari illud *esse*, quod *essentiam* rerum constituit, non illud, quo essentia rei in individuis determinatur, sive existentiam; si quidem intellectus, ut dictum est, ad quidditatem rerum spectat. Quapropter obiectum intellectus absolute spectati esse quidditates omnium rerum tenendum est.

Quoniam autem ens, prout ad intellectum refertur, *verum* nuncupatur, liquet omne ens esse obiectum adaequatum intellectus *sub ratione veri* ⁴, proindeque, si omne ens est obiectum adaequatum intellectus, vim intellectus in se spectati ad aliquod certum verum non cogi, sed ad omne verum porrigi. Hinc s. Thomas: « Intellectus est « apprehensivus entis et veri ⁵ »; atque alibi: « Obiectum « intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum ⁶ ». Id autem non ita intelligendum est, ut intellectus omne verum actu intelligere possit, hoc enim vi finitae illius repugnat, sed ut nullum sit verum, quod ab intellectu intelligi nequeat.

At vero, obiectum proportionatum intellectus, uti ex modo disputatis colligitur, non est omnis quidditas, sed sola quidditas rei materialis. Nos enim vidimus, quoniam intellectus noster a potentiis sensitivis, cum quibus in eodem subiecto coniungitur, pendet, obiectum eius non esse immateriale absolutum, sed dumtaxat immateriale in

« nitus. Et est loqui de intellectu apprehendente, et hoc dupliciter; aut in ratione possibilitatis et suscipientis; et sic omne, « quod potest fieri, potest intelligere, quia possibile est ad intelligendum; aut in ratione agentis; et quia non habet lumen tantae potentiae, quod possit super omnia . . . , quia multa sunt « supra eius iudicium, sic non est omnium »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, pars. 1, dub. 8.

¹) *De duab. anim.*, c. 5, n. 4. — ²) *Quaest. LXXXIII*, q. 32.

³) *Ibid.* q. 31. — ⁴) Vid. s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. I, a. 1 c.

⁵) I, q. LXXXII, a. 4 ad 1. — ⁶) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 1.

materia concretum, sive quidditatem rei materialis. Atqui obiectum proportionatum intellectus est id, quod ad eum, quamdiu anima cum corpore copulatur, pertinet. Ergo obiectum proportionatum intellectus non est, nisi quidditas rei materialis; proportio enim « est commensuratio quantitatum eiusdem generis¹ ». Cum hoc iam in articulo praecedenti a nobis demonstratum sit, in praesentia inquirendum nobis restat, qua ratione quidditas rei materialis ab intellectu apprehendatur.

Iam, quidditas rei materialis considerari potest, vel prout est in hac, vel in illa re singulari, vel prout a quavis conditione materialis abstracta est. Priori modo considerata, ut diximus², sensibus apprehenditur, quia sensus, ex eo quod qualitates certas et determinatas apprehendunt, *consequenter* quidditatem, quae per illas qualitates determinatur, cognoscunt. Posteriori modo autem considerata, ab intellectu cognoscitur, quia intellectus non qualitates, sive accidentia exteriora, uti sensus, sed naturam, quae est subiectum illarum, ipsam in se, sive a qualitatibus abstractam cognoscit. Cuius discriminis ratio in eo posita est, quod sensus, utpote qui per organa corporea exercetur, non potest aliud in corpore per se percipere, nisi id, quod est determinatum in eo, scilicet qualitates sensiles, neque aliter essentiam, quam prout sub illis determinata existit. At vero, etsi intellectus phantasmate rei egeat, ut rem intelligat, tamen, quoniam actiones suas sine ullo corporeo organo exercet, eius vis non ad qualitates determinatas rei, sed ad naturam, sive essentiam rei ab omni qualitate separatam, quae nullius facultatis sentientis obiectum proprium, et per se est, refertur. Scilicet, quoniam inter facultatem, atque obiectum eius proportio intercedere debet, in rebus id, quod ad materiam pertinet, nonnisi per facultates organicas, atque id, quod formam, sive quidditatem rei constituit, nonnisi

¹) In lib. II Sent., Dist. XLII, q. I, a. 5 ad 1.

²) Pag. 61, 62 vol. I cit.

per aliquam facultatem inorganicam cognosci potest. Iam, cum intellectus sit haec facultas inorganica, in rebus neque materiam, neque aliquid, quod ex materia fluit, sed tantum quidditatem eius cognoscit, nempe, ut Scholae aiunt, quidditatem abstractam a materia et conditionibus materialibus sive *appendiciis* materiae¹.

Hoc discrimen, quod Aristoteles² statuit inter modum, quo res a sensibus, et modum, quo ab intellectu apprehenduntur, saepe et dilucide s. Thomas exposuit: « Circa
« idem, scribit, virtus superior et inferior operantur, non
« similiter, sed superior sublimius; unde et per formam,
« quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem
« cognoscit, sicut intellectus, sed sensus per eam manu-
« ducitur in cognitionem exteriorum accidentium, intelle-
« ctus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernen-
« do eam ab omnibus materialibus conditionibus³ ». Atque alibi: « Per intellectum connaturale est nobis cogno-
« scere naturas, quae quidem non habent esse nisi in
« materia individuali, non tamen secundum quod sunt
« in materia individuali, sed secundum quod abstrahun-
« tur ab ea per considerationem intellectus⁴ ».

Qua autem ratione intellectus in re essentiam a materia, atque a qualibet conditione materiali abstrahat, in Ideologia videbimus. In praesentia satis sit abstractionem, qua intellectus quidditatem rei cognoscit, eiusque notionem sibi comparat, cum reliquis generibus abstractio-

¹) Quid sint conditiones, sive appendiciae materiae, Albertus M. plane exposuit: « Dico appendicias materiae conditio-
« nes et proprietates, quas habet subiectum formae, quod est
« in tali, vel tali materia. Verbi gratia, talis membrorum si-
« tus, vel talis color faciei, vel talis aetas, vel talis figura ca-
« pitis, vel talis locus generationis. Haec enim sunt quaedam
« individuantes formam, quae sic sunt in uno individuo unius
« speciei, quod non sunt in alio »; *De Anim.*, lib. II, tract. 3, c. 4.

²) *De Anim.*, lib. III, c. 4. Legendus est hac de re Trendelenburgius in *III De Anim.* c. 4, § 7, et 8, p. 471-474, ed. cit.; et in *Museo Rhenano*, t. II, fasc. 4, p. 457 sqq, 1828.

³) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2. — ⁴) I, q. XII, a. 4 c.

nis, quae in potentiis inferioris ordinis locum habent, comparatam expendere, ut quid ipsa reapse sit, et quomodo a reliquis distinguatur, liquido patescat. « Dicimus igitur, ad hanc rem ait Albertus M., quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo, quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis, vel intelligibilis notitia apprehensi habetur. Haec autem apprehensio, ut universaliter loquendo, quatuor habet gradus. Quorum primus et infimus est, quod abstrahitur et separatur forma a materia, sed non ab eius praesentia, nec ab eius appendiciis: et hoc facit vis apprehensiva deforis, quae est sensus. Secundus autem gradus est, quod separetur a materia, et a praesentia materiae, sed non ab appendiciis materiae, sive conditionibus materiae: et hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quae, etiam singularibus non praesentibus, retinet formas sensilium, sed non denudat eas a materiae appendiciis. . . Tertius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed quasdam intentiones, quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus nunquam nobis innotescunt, sicut est esse socialem et amicum, et delectabilem. . . Quartus autem, et ultimus gradus est, qui apprehendit rerum quidditates denudatas ab omnibus appendiciis materiae, nec accipit ipsas cum sensibilium intentionibus, sed potius simplices et separatas ab eis: et ista apprehensio solius est intellectus ¹ ».

Quod si obiectum intellectus est quidditas rei materialis, materiae, et materialium conditionum expers, consequitur obiectum intellectus esse universale. Nam, remotis a qualibet re iis, per quae ipsa individua est, remanet essentia, quae ipsi cum aliis rebus, eadem specie aut genere comprehensis, communis est. Puta, si a Socrate ea subtraxeris, quibus ipse a Platone, Aristotele, aliisque ho-

¹) *De Anim.*, lib. II, tract. 3, c. 4.

minibus distinguitur, remanet humanitas, quae in eo, perinde ac in Platone, aliisque hominibus, invenitur. Atqui id, quod de pluribus eodem genere, aut eadem specie comprehensis, praedicatur, est universale. Ergo si obiectum intellectus est quidditas rei a conditionibus rem individuantibus abstracta, universale revera est obiectum intellectus. « Propria operatio intellectus agentis, ait Albertus M., est « abstrahere, non quidem a materia tantum, sed universaliter ab hoc particulari, cuius intentio est in anima « sensibili. Hoc autem abstrahere nihil est aliud, quam « accipere universale ex particulari. . . Relinquitur ergo « proprium obiectum intellectus esse universale ¹ ». Cui concinit s. Thomas: « Intellectus noster non intelligit « res, nisi abstrahendo, et per ipsam abstractionem a conditionibus materialibus id, quod abstrahitur, fit universale ² ». Id ipsum argumento ad absurdum ducente Albertus M. ostendit. Equidem, si aliquod particulare esset obiectum intellectus, necesse foret intellectum natura sua comparatum esse ad aliquod genus rerum particularium intelligendum. At, si intellectus hoc modo comparatus est, ipse non cuncta genera rerum, sed duntaxat illud aliquod, ad quod naturaliter comparatur, intelligere posset. Nam cum diversa sint genera diversorum particularium, atque inter facultatem atque obiectum proportio

¹) *De Intellectu et Intell.*, lib. I, tract. II, c. 1. Huc illud etiam Doctoris Seraphyci spectat: « Dicendum, quod hoc, quod non « cognoscat singularia, non tantum venit ex immaterialitate, imo « ex materialitate coniuncti, et immaterialitate sua. Quoniam « enim coniungitur corpori, ideo habet potentias, secundum quas « dependet a corpore, quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora, quia illae « sunt mediae, scilicet sensus particularis, et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum, nisi per istas « potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem, et « depurationem, et abstractio facit de singulari universale, ideo « non potest singularia cognoscere, ut intellectus, nisi intellectus sit separatus, vel divinus »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. 2 ad arg.

²) I, q. LVII, a. 2 ad 1; cf *Cont. Gent.*, lib. I, c. 44, n. 4.

esse debeat, eadem facultas versari nequit circa particularia diversorum generum, sed tantummodo circa illud, in quo ipsa particularia conveniunt¹. Iamvero, quocumque modo intellectus res intelligat, quodlibet genus rerum ab intellectu posse intelligi inter omnes convenit. Ergo nulum particulare, sed universale est obiectum intellectus.

Verum, ne ulla in hac re dubitatio maneat, duo praemonenda sunt. Quorum primum est, cum dicimus singularia ab intellectu non intelligi, nos loqui de cognitione *directa*, non *indirecta*; si quidem, ut alias ostendimus, intellectus, eo quod vim supra se, actusque suos reflectendi habet, potest etiam indirecte intelligere singularia, ex quibus omnis cognitio nostra initium sumit. Alterum est, intellectum posse *directe*, secundum naturae suae modum, ea singularia cognoscere, quae, etsi sint singularia, tamen materiae expertia sunt; nam non singularitas, sed materialitas rerum singularium ratio est, ob quam ipsae ab intellectu directe cognosci nequeunt². Ex quo perspicitur, cur intellectum nostrum per vim reflexivam actus suos cognoscere non repugnet, quia hi sunt quidem singulares, sed omni materia vacant.

Itaque ex dictis colligamus universale esse obiectum intellectus, atque illud universale, quamdiu anima cum

¹) « Intellectus, cum sit simplex et purus, nihil ulli habens commune, et separatus ab omnibus, oportet, quod obiectum proportionatum habeat sibi, eo quod scire et intelligere non convenit ei, nisi secundum potestatem et congruentiam ipsius, si- cut sit passio in quolibet passivo...; ideo si particulare aliquam inferret passionem intellectui, oporteret eum habere congruentiam ad illud particulare in genere, et tunc non patetur, nisi a rebus quae essent de genere illius particularis: quod esse non potest, ut saepe diximus; et ideo denudatum a materia et appendiciis materiae est obiectum, quod propriam infert intellectui passionem »; *De Intellectu et Intelligentib.*, lib. I, tract. II, c. 1.

²) « Singularium, ait s. Thomas, quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium »; I, q. LVI, a. 1 ad 2.

corpore coniungitur, esse quidditatem rerum materialium
 omni materia, omnique conditione materiali exutam.
 Praestat hanc maximi momenti controversiam claudere
 verbis s. Gregorii Nazianzeni, quae obiectum intelle-
 ctui humano proportionatum adprime exhibent, « Quem-
 « admodum, ait, nulla ratione fieri potest, ut quispiam
 « quamlibet gressum urgeat, umbram suam praetereat,
 « (quantum enim eam assequeris, tantum etiam illa sem-
 « per antevertit)...; ita etiam impossibile est iis, qui cor-
 « poribus inclusi sunt, sine corporearum, ac sensilium
 « rerum adminiculo, rebus iis, quae animo, ac ratione
 « intelliguntur, omnino coniungi; semper enim obiter
 « sensile aliquid incidit, quantumvis maxime nostra mens
 « ab iis rebus, quae in aspectum cadunt, abstracta, atque
 « in seipsam collecta, res cognatas, atque oculorum a-
 « ciem fugientes assequi ac percipere contenderit ¹ ».

ARTICVLVS QVINTVS

*Quomodo cognitio intellectiva efficiatur, et primo,
 an ipsa per species intelligibiles fiat*

Hactenus vidimus immateriale arreptum ex phantasma-
 tis, quae res sub forma quantitatis materialis repraesentant,
 esse obiectum proportionatum intellectui humano,
 dum anima cum corpore coniungitur. Nec duo investi-
 gare aggrediamur necesse est, scilicet 1° utrum species
 rei, quam phantasma continet, cum intellectu per se, an
 per aliam speciem, sive similitudinem sui coniungatur,
 2° si per aliam speciem, quomodo haec efformetur.

Quod ad primam quaestionem attinet, in opinionibus
 eorum, qui intellectionem sine ulla specie effici contenden-
 dunt, recensendis diu immorandum nobis non est; si
 quidem plerique horum ii ipsi sunt, a quibus species
 sensiles negari diximus ², neque alia argumenta ad intel-
 ligibiles, quam quae ad sensiles species tollendas, ab eis

¹) Orat. XXVIII, n. 12. — ²) Cf p. 71 sqq, *Dynamil.* vol. I.

adducta sunt. Itaque hi, ducibus Ockamo¹, eiusque discipulis², autumant, quemadmodum sat est praesentia obiectorum, ut sensus ea sentiant, ita sat esse praesentiam phantasmatum, ut intellectus in his naturas non singulares tantum, sed etiam universales inspiciat. Diximus plerosque. Namque non desunt inter Scholasticos, qui cum Henrico Gandavensi³ necessitatem specierum dumtaxat in sensibus, non in intellectu admittunt, propterea quod phantasmata vices specierum intellectui funguntur. Tacendum autem non est Gregorium Arimin.⁴, Gabrielem Biel⁵, aliosque post ipsum Ockamum⁶ species intelligibiles tantum in cognitione intellectiva intuitiva, non vero in abstractiva sustulisse; si quidem tenent, ut mox dicemus, intellectum primo naturam singularem rei in phantasmate intueri, deinde per abstractionem conditionum materialium naturam universalem ipsius rei cognoscere. Hinc vides quaestionem de necessitate specierum intelligibilium praetermittendam nobis non esse, tum ut Philosophi, qui discrimen hac in re inter sensum atque inter intellectum, aut inter cognitionem intellectivam intuitivam et abstractivam ponunt, refutentur, tum ut necessitas specierum, sive imaginum ad cognitionem efficiendam, quam antea demonstravimus, magis magisque pateat.

Itaque nos sententiam, quam Aristoteles haud obscure innuit⁷, quamque post s. Augustinum principes scholarum duces tuiti sunt, amplectentes, actum intelligendi sine specie intelligibili perfici non posse contendimus. Et

¹) *In lib. II Sent.*, q. XVIII.

²) Vid. prae reliquis Gabr. Biel, *in II lib. Sent.*, Dist. III, q. 2.

³) *Quodlib.*, IV, q. 7, 8, et 21.

⁴) *In lib. I Sent.*, Dist. I, q. 2, et *in lib. II*, Dist. VII, q. 3.

⁵) *Op. cit.*, l. c. — ⁶) *Op. cit.*, l. c.

⁷) *De Anim.*, lib. III, c. 6, § 3 et 4, et c. 7, § 3. Quocirca imagines in phantasia dumtaxat, non vero in sensu aut intellectu ab Aristotele admissas fuisse haud scite Saint-Hilaireus scripsit, *Traité de l'ame*, Prêf., p. XXIV, ed. cit.

primo, cum intellectus humanus non sit causa rerum, sequitur res non esse, quia intellectus illas intelligit, sed intellectum illas intelligere, quia sunt, proindeque non res ab intellectu humano, sed intellectum humanum a rebus pendere. Iam, si hoc ita se habet, liquet fieri non posse, ut intellectus humanus in se res intelligat, sed oportere, ut cum rebus, quas intelligit, aliquo modo coniungatur. Atqui hanc coniunctionem obiecti cum intellectu non aliter fieri posse, quam per speciem intelligibilem obiecti, tum natura ipsius obiecti, quod cognoscitur, tum natura intellectus, qui illud cognoscit, luculenter suadent.

Re sane vera, obiectum intelligibile duplici modo cum intellectu coniunctum intelligi potest, scilicet vel secundum suam essentiam, vel secundum sui similitudinem. Absurdum est, obiectum intelligibile priori modo cum intellectu coniungi. Nam, si obiectum secundum suam essentiam cum intellectu coniungeretur, unum, idemque cum eo fieret, omnisque realis distinctio inter utrumque tolleretur. Atqui hoc est dogma proprium pantheistarum. Namque, cum obiectum intellectus sit omne ens sub ratione veri, consequitur, si obiectum intelligibile secundum suam essentiam cum intellectu coniungitur, unumque cum eo fit, intellectum omnia secundum essentiam suam intelligere, proindeque essentiam eius esse omnium entium repraesentatricem. Atqui repraesentatio omnium entium vim infinitam expostulat, quae divini intellectus propria est. Ergo dumtaxat Pantheistae, qui intellectum humanum cum divino confundunt, obiectum intelligibile secundum essentiam cum intellectu humano coniungi asserere possunt. Ad rem s. Thomas :

« Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam co-
 « gnoscit, omnia, oportet, quod essentia eius habeat in
 « se immaterialiter omnia. . . Hoc autem est proprium
 « Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva
 « omnium, prout effectus virtute praeexistunt in cau-
 « sis. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia in-
 « telligit, non autem anima humana, neque ange-

lus». At si repugnat obiectum coniungi secundum essentiam suam cum intellectu humano, quia proprium Dei est res per essentiam suam intelligere, restat alterum, nempe ut obiectum cum intellectu humano secundum similitudinem sui coniungatur, ipseque intellectus non per se, sed per species rerum res intelligat. Audiatur rursus s. Thomas: « Intellectus animae humanae est in potentia
« ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens
« creatum, quod sit perfecte actus, et similitudo omnium
« entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis.
« Vnde solus Deus per se ipsum sine aliquo addito pot-
« est omnia intelligere; quilibet autem intellectus crea-
« tus intelligit per alias species superadditas ² ».

Idem, ut diximus, ex natura intellectus etiam demonstratur. Intellectus duobus modis ad res, quas intelligit, comparatur, scilicet et prout a rebus ipsis pendet, et prout res ipsas repraesentat. Iamvero, utrovis modo intellectum ad res relatum consideremus, palam nobis fiet eum speciebus agere, ut res intelligat. Et sane, si intellectus consideretur, prout a rebus pendet, res ita se habent ad ipsum, sicut actus ad potentiam, et perficiens ad perfectibile; si quidem intellectus per species, quas a phantasmatis rerum abstrahit, in actus suos prodit, et res ex eo, quod ab intellectu apprehenduntur, ipsum intellectum perficiunt. Atqui id, quod aliquid perficit, in eo quod perficitur, non secundum suam essentiam, sed secundum similitudinem sui est. Si enim esset in eo secundum essentiam, non distingueretur ab ipso, cum quaelibet res per essentiam suam constituatur, proindeque illud, quod perficitur, non perficeretur ab alia re, sed esset per se perfectum. Ergo res, ex eo, quod intellectum perficiunt, non secundum essentiam, suam, sed secundum similitudinem cum ipso coniugantur oportet. Hoc argumentum exemplo a materia prima ducto s. Thomas perbelle declaravit.

« Intellectus noster, scribit, se habet in ordine intelligibi-

¹) I, q. LXXXIV, a. 2 c. — ²) *Qq. disp. ., De Verit., q. XX, a. 2 c.*

« lium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium,
 « eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia
 « prima ad naturalia. Vnde intellectus noster possibilis
 « non potest habere intelligibilium operationem, nisi in
 « quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius ¹ ». Hinc illud, quod sanctus Doctor saepe inculcavit: « Intel-
 « lectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum
 « suam substantiam, sed secundum suam speciem, secun-
 « dum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius ² ».

Sin intellectus consideretur, prout ipse res repraesentat, sane intellectio nequit ad aliquam rem, tamquam terminum suum, referri, nisi in intellectu sit species, sive similitudo, quae ipsam rem repraesentet; alioquin ratio reddi non posset, quamobrem intellectus, cum sit in potentia ad omnia, unam et certam rem dumtaxat repraesentaret. Illa autem species, sive similitudo nonnisi ex ipsa re, quae per eam repraesentatur, in intellectum immitti potest; si quidem cum intellectus sit in potentia ad res intelligendas, nonnisi ex actione ipsius obiecti intelligibilis ad actum intellectionis reduci potest. Ergo, si intellectus consideretur, prout res repraesentat, liquet eum non posse ullam rem, nisi per speciem ab ipsa re immissam, intelligere. Hanc argumentationem ex s. Thoma et s. Bonaventura mutuati sumus, ut perspicui potest ex hisce paucis locis, quae speciminis gratia adducimus. « Res exterior, s. Thomas ait, intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu; existens autem in actu per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam intelligit rem ipsam ³ ». Atque alibi: « Illud, quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma eius, quia forma est, quo agens agit ⁴ ». S. Bonaventura

¹) I, q. XIV, a. 2 ad 3. — ²) I, q. XIV, a. 5 ad 2.

³) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53. — ⁴) I, q. LV, a. 1 c.; cf *ibid.*, q. XIV, a. 1 c., et a. 4 c.; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 46.

autem: « Intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi; illud autem, quod facit rem esse in actu, species est et forma, ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat, et hoc non potest esse, nisi illa abstractatur a materia¹ ».

Itaque concludendum est cum s. Thoma: « In intelligente est forma rei intellectae, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem² ». Inde quoque intelligi licet illud effatum, quod apud s. Thomam, aliosque Scholasticos passim invenitur: « Ex hoc aliquid in actu intelligimus, quod intellectus noster informatur in actu per speciem intelligibilem³ ». « Vnumquodque est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu⁴ ».

Denique praetereundum non est Ontologos inscite ad immediatam apprehensionem intelligibilium confirmandam de s. Augustini, s. Anselmi, et s. Bonaventurae auctoritate gloriari, ac tantorum Doctorum veluti clypeis protectos adversus s. Thomam, aliosque Scholasticos pugnare. Nam tot sunt loca, in quibus laudati Doctores necessitatem specierum intelligibilium inculcant, ut Ontologi eorum volumina ne a limine quidem salutasse dicendi sint. Quod ad s. Augustinum spectat, e multis locis tria afferamus. Quorum prior gradus exhibet, per quos species a corpore usque ad intellectum pervenit: « A specie corporis, quod cernimus, exoritur ea, quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea, quae fit in memoria, et ab hac ea, quae fit in acie cogitantis. Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat, primo speciem corporis cum ea, quam gignit in corporis sensu, et i-

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 ad arg.; cf *ibid.*, Dist. XXV, part. 2, a. 1, q. 6; et *in lib. III*, Dist. XIV, a. 1, q. 1. Adnotandum est hunc sanctum Doctorem etiam in intellectu angelico species intelligibiles admittere; *In lib. II Sent.*, Dist. X, a. 3, q. 1. — ²) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 72, n. 2.

³) I, q. XIV, a. 2 c. — ⁴) I, q. LVIII, a. 2.

« psam rursus cum ea, quae fit ex illa in memoria, atque
 « istam quoque tertio cum ea, quae ex illa paritur in co-
 « gitantis intuitu ¹ ». Alia duo explicant, quomodo species
 obtineant in notionibus affirmativis et privativis : « Ea
 « quippe, quae non in specie, sed in eius privatione
 « sciuntur, si dici, aut intelligi potest, quodammodo ne-
 « sciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Cum enim
 « acies etiam oculi corporalis currit per species corpora-
 « les, nusquam tenebras videt, nisi ubi coeperit non vi-
 « dere. . . Sic species intelligibiles mens quidem nostra
 « intelligendo conspicit, sed, ubi deficient, nesciendo
 « condiscit ² ». Atque alibi : « Sed nos (corpora) sensu cor-
 « poris ita capimus, ut de his non sensu corporis iudice-
 « mus. Habemus enim interioris hominis sensum illo longe
 « praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per
 « intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem ³ ».

¹) *De Trinit.*, lib. XI, c. 9, n. 16.—²) *De Civit. Dei*, lib. XII, c. 7.

³) *Ibid.*, lib. XI, c. 27; cf *Epist.* CXLVII, c. 16; *Epist. de vid. Deo*, c. 9. Nec solum de speciebus intelligibilibus, sed etiam de sensibilibus doctrina s. Augustini cum illa, quae a Scholasticis tradita deinceps fuit, adamussim consentit. Enimvero sanctus Doctor, ut iam vidimus, sensationem docuit fieri ex coniunctione sensus cum re sensili (p. 70 et 77 vol. I); hanc coniunctionem fieri per imagines, sive formas, sive species, quas sensus ex sensili arripit (p. 82); has species non eas esse, quae in corpore sunt, indeque in animum immigrant, uti Democrito et Epicuro placuit, sed ab actione ipsarum specierum corporis in sensu effici (p. 81); species idcirco, per quas sensus res externas sentit, esse incorporeas, propterea quod anima, quae per sensum sentit, incorporea est (p. 83, 85, 97); species sensiles esse principium quo, non vero quod perceptionis sensilis (p. 88). Quin immo etiam in actibus sensuum interiorum species a s. Augustino agnitas fuisse, ex iis, quae iam diximus, aperte colligitur. Docuit enim cuncta a quinque sensibus exterioribus ad sensum interiorem deferri (p. 157); atque hunc sensum interiorem species rerum, quas per sensus speciales hausit, ad phantasiam traducere (p. 195), atque ideo species in sensibus ab ipsis rebus abstrahi, in phantasia vero a similitudinibus rerum, quae sunt in sensu (p. 196). Denique illud etiam adnotavit, memoriam esse thesaurum specierum, adeo ut, his substractis, illa exerceri nequeat (p. 229, 230).

S. Anselmus, praeter ea, quae de speciebus sensilibus antea retulimus¹, luculenter docuit mentem humanam non solum non posse res a se diversas nisi per earum species, sed ne seipsam quidem, nisi per similitudinem sui, intelligere: « Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius naturalis sci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem suam esse suam imaginem, ad sui similitudinem, tamquam ex eius impressione formatam. Quaecumque enim rem, seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem ipsam cogitat; et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud, quod ipsa non est, et maxime, cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur² ». De s. Bonaventura tacemus; hic enim, ut iam vidimus³, clariusque infra videbimus, ab Alberti M. et s. Thomae doctrina ne latum quidem unguem discessit.

Haec argumenta, quae contra imaginum intelligibilium osiores attulimus, ex ipsa natura et notione cognitionis intellectivae petita sunt; quocirca ea non solum contra illos, qui in omni genere cognitionis intellectivae, sed etiam contra eos, qui in intuitiva solum species intelligibiles sustulerunt, vim habent. Quamobrem nihil aliud restat, quam ut adversariorum difficultatibus satisfaciamus. Quarum aliae ab iis, qui species sensiles quidem, non vero intelligibiles admittunt, aliae ab iis, qui utrasque reiiciunt, nobis obiciuntur.

¹) P. 77 vol. I. — ²) *Monol.*, c. 33, p. 142, ed. Vbaghs.

³) Vid. p. 4, 9 vol. huius. Id quod de speciebus intelligibilibus diximus, de sensilibus etiam dicendum est. Enimvero hic sanctus Doctor non solum specierum sensilium existentiam aperte asseruit, earumque naturam distincte tradidit (cf *Dynam.* vol. I pp. 74, 77, 84, 87, 94), sed etiam earum differentiationem a speciebus, quibus sensus communis (p. 161), phantasia (p. 197), aestimativa (p. 202, 206), et memoria (p. 223) exercentur, diligenter adnotavit.

Prioris sententiae hoc, ut diximus, palmare argumentum est: Intellectus, cum rerum phantasmata obviam ei fiunt, species, sive imagines rerum in ipsis invenit. Atqui, si rerum imagines in phantasmatis invenit, nulla ratio est, quamobrem species intelligibiles in intellectu ponantur. Ergo species in intellectu admittendae non sunt.

Resp. *conc. mai.*; *neg. min.* et *cons.* Rationis momenta, ob quae *minorem* negamus, duo potissima sunt. Quorum prius huiusmodi se habet: Nihil, ut s. Thomas post Stagiritam ¹ monuit ², operatur, nisi per virtutem, quae in ipso est. Atqui phantasmata non sunt in intellectu, quia, cum phantasia sit facultas organica, species phantasticae in organo corporeo phantasiae haerent, intellectus vero ab omni organo seiunctus est. Ergo intellectus per species phantasticas in actus suos prodire nequit. Alterum est, quod phantasmatis obiectum est materiale et singulare, intellectus vero obiectum est immateriale, atque universale. Iamvero haud possibile est idem obiectum sub oppositis rationibus, cuiusmodi sunt singulare atque universale, vel materiale atque immateriale, per species eiusdem generis cognosci, quia inter medium, quo facultas obiectum suum apprehendit, atque obiectum ipsum proportio esse debet ³. Audiamus Scotum: « Vna species non
« potest repraesentare obiectum sub oppositis rationibus,
« species autem in phantasmate est repraesentativa obiecti,
« ut singulare est, igitur non ut universale; ergo
« praeter illam est necessaria species in intellectu ad re-
« praesentandum universale ⁴ ».

Posterioris sententiae argumenta eadem sunt, quae adversus species sensiles ab eius fautoribus obiecta sunt; quamobrem ab eis refellendis supersedemus. Nisi quod, cum ea praesertim ex natura specierum intelligibilium perperam intellecta petantur, necesse est, ut quemadmo-

¹) *De Anim.*, lib. II, c. 1. — ²) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 76, n. 11.

³) Vid. p. 22, 23 vol. huius.

⁴) *De Anim.*, q. XVIII, Resol. Cf. Albert. M., *De homine*, tract. I, q. LIII, a. 1, ad 2.

clum antea specierum sensilium, ita hic intelligibilium naturam exponamus.

Iamvero circa naturam specierum intelligibilium haec pro certis atque exploratis habenda sunt. Primum est, quod species intelligibilis non est eiusdem naturae, ac species rei, quam ipsa repraesentat. Namque, si, prout illud indubium effatum Scholae fert, *quidquid est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est, et quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, oportet, ut species, quibus intellectus res intelligit, sint in intellectu modo naturae ipsius intellectus accommodato. « Omne, ait Alb. « M., quod comprehenditur, vel cognoscitur, est in cognoscente secundum naturam cognoscentis, et non secundum naturam rei cognitae¹ ». Quapropter, cum intellectus sit immaterialis, immateriales quoque oportet esse species, quae in eo sunt, et quibus res intelligit.

Ex quo vides 1^o illud comprobari, quod antea innuimus², nempe similitudinem, quae ad intellectionem efficiendam expostulatur, intercedere oportere non inter naturam intelligentis et naturam rei intellectae absolute et in se spectatae, quemadmodum post Platonem veteres recentesque Intellectualistae, atque Idealistae senserunt, sed inter naturam intelligentis et naturam speciei, per quam res cum intellectu coniungitur, ab eoque intelligitur. Vnde s. Thomas: « . . . ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus actu intelligens³ ». Quod alibi probat hoc modo: « Quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis . . . Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum . . . , et ideo oportet, ut quaelibet cognitio sit per modum formae, quae est in cognoscente⁴ ». Hinc sanctus Doctor Platonem saepe coarguit, quod docuerat modum, quo res intellecta in se est, eum-

¹) *Isagoge in lib. de Anim.*, c. 25; *Opp.* vol. XXI et ult., ed. cit.

²) Pag. 21. — ³) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 1 c.

⁴) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. II, a. 6 c.

dem esse, ac modum, quem ipsa habet in intellectu, in quo est per suam similitudinem. E multis locis hunc eligamus: « Intellectus, etsi intelligat res per hoc quod
 « similis est eis, quantum ad speciem intelligibilem, per
 « quam fit in actu; non tamen oportet, quod modo il-
 « lo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta.
 « Nam omne quod est in aliquo est per modum eius
 « in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est a-
 « lia a natura rei intellectae, necessarium est, quod a-
 « lius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit,
 « et alius sit modus essendi, quo res existit. Licet enim
 « in re esse oporteat, quod intellectus intelligit, non ta-
 « men eodem modo. Vnde quamvis intellectus intelligat
 « mathematica non cointelligendo sensibilia, et univer-
 « salia praeter particularia; non tamen oportet quod ma-
 « thematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter
 « particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit
 « colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor
 « et color simul inveniantur¹ ».

2° Vides etiam intellectum et rem intellectam unum idemque esse, non quod, uti Heghelius post Parmenidem, ceterosque pantheistas contendit, utrumque unum idemque in se sunt, sed quod intellectus, cum rem per speciem intelligibilem eius intelligat, in actu intellectio- nis quodammodo unus atque idem cum re intellecta efficitur. Huic aequivocationi, qua usi sunt Pantheistae, iam s. Bonaventura obviam iverat. « Quando, ait, dicitur quod
 « ad actum intelligendi requiritur quod ex intellectu, et
 « intelligentia fiat unum, hoc intelligitur quantum ad spe-
 « ciem, quae unitur intellectui, non quantum ad ipsum
 « obiectum extrinsecum; illa autem species, quae unitur
 « intellectui, habet comparisonem ad intellectum in
 « quo est, et ad obiectum, ad quod est, et quod re-
 « praesentat² ». Hinc Saint-Hilaireus probe animadvertit

¹) In lib. I Metaph., lect. X.

²) In lib. II Sent., Dist. XVIII, a. 2, q. 1 ad 5.

doctrinam Stagiritae de identitate intelligentiae atque Intelligibilis aliter accipiendam esse, ac a Plotino et a nuperis pantheistis germanis accepta est¹.

Alterum est, quod species intelligibilis non pertinet ad substantiam intellectus, sed est forma, per quam ipse ad actum reducitur, ita ut ex potentia intellectiva, et specie intelligibili intellectus *in actu* efficiatur. Hoc s. Augustinus brevissime innuit illis verbis, quae iam attulimus²: « Intellectus conficitur intelligente, et eo quod intelligitur ». Quem s. Thomas interpretatus haec praeter alia scripsit: « Sicut sensus in actu est sensibile in actu, « ut dicitur in *II de Anim.*, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quae est in sensu, « sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur intellectum in actu, « non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo, per « quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius ». Qua quidem in re intellectus humanus a divino distinguitur, quia, ut alibi dicemus, medium, sive species, qua intellectus divinus et se et alia, quae extra se sunt, intelligit, est ipsa essentia Dei.

Tertium est, quod species intelligibilis, aequae ac species sensibilis, sunt illud, *quo* intellectus rem intelligit, non illud, *quod* ab eo intelligitur. Hoc notatu dignum est, quia omnes specierum intelligibilium osiores illud maxime urgent, quod si res non in seipsis, sed per species earum a nobis intelligerentur, nobis compertum esse non posset, utrum species res adamussim repraesentent, proindeque de reali atque obiectiva rerum cognitione actum foret. Nos huic obiectioni, cum de speciebus sensilibus disseruimus, abunde, ni fallimur, satisfacimus. Quamobrem hanc tantquam rem demonstratam atque a difficultatibus vindicatam hic sumentes, concludimus cum s. Thoma: « Mani-

¹) *Traité de l'am.*, lib. III, § 12, p. 300 et 301.

²) Pag. 70. vol. I.

³) I, q. LV, a. 1 ad 2; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 1 c.; *In lib. IV*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 c., et passim.

« festum est etiam, quod species intelligibiles, quibus in-
 « tellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum in-
 « tellectus. Non enim se habent ad intellectum, sicut
 « quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim
 « species, quae est in visu, non est, quod videtur, sed
 « quo visus videt, quod autem videtur, est color, qui
 « est in corpore: similiter quod intellectus intelligit, est
 « quidditas, quae est in rebus, non autem species intel-
 « ligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum re-
 « flectitur¹ ».

Haec, quae de natura specierum intelligibilium dixi-
 mus, in naturam specierum sensilium etiam quadrant.
 Verum inter utriusque generis species illud interest, quod
 species sensilis, utpote quae obiectum singulare et mate-
 riale repraesentat, est quidem materiae, sed non conditio-
 num materiae expers, species intelligibilis vero non so-
 lum materia, sed etiam conditionibus materiae exuta est.
 Hoc discrimen saepe s. Thomas inculcavit, atque expli-
 cuit: « Hoc interest inter sensum, et intellectum, quod
 « res sentitur secundum illam dispositionem, quam extra
 « animam habet in sua particularitate, natura autem rei,
 « quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non
 « habet illum modum essendi extra animam, secundum
 « quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis,
 « secluis principii individuantibus, non autem hunc
 « modum essendi habet extra animam² ».

Illud tandem cum Alberto M., s. Bonaventura, aliis-
 que monemus, speciem intelligibilem esse universalem,
 prout ad suum terminum, nempe ad obiectum, quod re-
 praesentat, refertur, sed si consideretur in se, sive prout
 in anima, tamquam in subiecto inest, esse singularem,
 quia est quoddam accidens singulare animae. Ex quo in-
 telligitur, quid sit, quod, etsi unius scientiae unicum

¹ In lib. III De Anim., lect. VIII; cf I, q. LXXXV, a. 2 c.; Qq. dispp., De Verit., q. XIV, a. 8 ad 5, et passim.

² I, q. LXXVI, a. 2 ad 4; cf I, q. XIV, a. 12 c.; *ibid.*, q. LV, a. 2 ad 2.

obiectum sit; tamen scientiae eiusdem obiecti plures numero in diversis hominibus sint. « Dicendum, ait s. Bonaventura, quod etsi illa forma, quam anima recipit, sit universalis, per indifferentiam ad multa singularia cognoscenda, tamen revera illa species, quae est in anima, est quoddam accidens singulare, quod vel quae qualificat et disponit ipsam animam, et in diversis animabus diversificatur, sicut scientia, quae in diversis cognoscibilibus est alia et alia, quamvis sit de re unica¹ ». Quanti momenti hoc monitum sit ad veteres, nuperosque averroistas refellendos, alias patebit.

ARTICVLVS SEXTVS

Opiniones Philosophorum de modo, quo species intelligibiles efformantur, sive de Intellectu agente

Intellectus, ut hactenus vidimus, obiectum suum per speciem intelligibilem ipsius apprehendit, atque huiusmodi speciem secundum conditionem praesentem animae, quae eius subiectum est, nonnisi a phantasmate obiecti obvenire ipsi potest. At, quoniam phantasmata, utpote quae res materiales repraesentant, sunt intelligibilia *potentia*, non *actu*, et species, per quas intellectus res intelligit, actu intelligibiles esse debent, rei ratio expostulat, ut, quomodo intellectus species intelligibiles rerum e phantasmatis arripiat, inquiramus.

Iamvero, perspicuum est intellectum non posse species intelligibiles rerum a phantasmatis excipere, nisi phantasmata, quae per se sunt intelligibilia in potentia, intelligibilia actu effecta sint. Atqui illud, quod est in potentia, nequit de potentia ad actum reduci, nisi per illud, quod est actu. Ergo intellectus species intelligibiles

¹ In lib. II Sent., Dist. XVIII, a. 2, q. 1 ad arg.; cf Alb. M., De Intellectu et Intelligibili, lib. I, tract. I, c. 7; De Hom., tract. I, q. LV, a. 2, et 3, sol.

a phantasmatis accipere nequit, nisi aliud principium immateriale, ideoque per se actu intelligibile in animo sit, quo phantasmata actu intelligibilia fiant. Evidens porro est hoc principium, quod per se intelligibile actu est, etiam intelligens esse oportere; si quidem illud, quod per se est actu intelligibile, cum rationem intelligibilitatis in se habeat, intelligens etiam esse debet¹. Id igitur, quod phantasmata actu intelligibilia efficit, actio cuiusdam principii intelligentis sit oportet. Breviter s. Thomas: « Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per
« aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu; oportet igitur ponere aliquam virtutem ex
« parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu per
« abstractionem specierum a conditionibus materialibus² ». Hocce principium ex eo, quod actione, quam in phantasmata exercet, phantasmata actu intelligibilia reddit, *intellectus agens* audit, eoque nomine ab intellectu *possibili*, qui phantasmata, actu intelligibilia effecta, in se excipit, resque, quas ipsa repraesentant, intelligit, discriminatum fuit. Verum, etsi omnes Philosophi concorditer senserint principium, ex quo phantasmata actu intelligibilia fiunt, oportere esse intellectuale; tamen in natura et operatione eius definiendis, maximo animorum aestu, inter sese digladiati sunt. Quamobrem, ut quid in hac tanti momenti controversia tenendum sit, planius pateat, eorum opiniones in antecessum exponere valde iuvabit.

Opiniones Philosophorum de hac re, quotquot sunt, ad duas praecipuas revocari queunt; si quidem principium intellectuale, quod phantasmata actu intelligibilia efficit, aliis extra animam, aliis in anima esse visum est. Ii, qui primum amplectuntur, in duas contrarias sententias rursus scinduntur. Etenim sunt, qui non negant inesse animae vim intelligendi res, atque ab earum phantasmatis species abstrahendi, sed animam docent non posse huius vis actiones exerere, nisi intelligibili lumine Dei adiu-

¹) Vid. p. 21 et 22 vol. huius. — ²) I, q. LXXIX, a. 3 c.

vetur, quia ipsa species intelligibiles in phantasmatis intelligere non potest, nisi primum species ipsas intelligibiles in lumine intelligibili, quod est Deus, intueatur. Itaque non aliud, horum iudicio, nisi Deus, est illud, quod *intellectus agentis* nomine ab aristoteleis designatum fuit. Haec sententia, quam a Malebranchio in primis manifeste propugnata, Giobertius aliique hodierni Ontologi instaurarunt¹, nec cum philosophia Platonis, ut ipsi, tertio quoque verbo, aiunt, consentit, nec cum illa confundenda est, quam inter graecos Alexander Aphrodisiensis et Stagiritae tribuit, et ipse defendit², uti Trendelenburgio³ et Renano⁴ visum fuit. Et sane, Plato nusquam docuit, animum nostrum hac in vita ideas intelligibiles in Deo intueri, sed eum illas, antequam in corpus obtruderetur, intuitum fuisse, aut in seipsis, aut in Deo⁵, neque sensit animum species intelligibiles e phantasmatis abstrahere lumine increato Dei, quod sibi praesens est, sed illas penes se veluti consopitas habere, earumque, cum occasio ei a rebus sensilibus offertur, reminisci. Magnum quoque discrimen inter sententiam Alexandri Aphrodisiensis, et qui fere eius vestigia persecuti sunt, Philoponi, et Themistii, et sententiam Malebranchii et Giobertii intercedit. Namque graeci illi Philosophi librum III *De Anima* Aristotelis perperam interpretati, docuerunt non modo Deum esse intellectum agentem, sive, uti Malebranchius, aliique ontologi aiunt, lumen intelligibile animae, sed etiam in anima nec vim species intelligibiles e phantasmatis abstrahendi, nec vim intelligendi inesse; si quidem intellectus possibilis qui solus ab eis in anima agnitus fuit, non est aliud, eorum sententia, nisi illa facultas, quam

¹) LL. cit. in hoc Op. passim.

²) In lib. III *De Anim.*, c. 20 et 21, ed. Orelli Turici 1824.

³) In lib. III *De Anim.*, c. 5, § 2, p. 489-493, ed. cit.

⁴) Averroes et l'Averroïsme, c. 2, p. 96, ed. cit.

⁵) Diximus in *seipsis, aut in Deo*, quia, ut alibi dicemus, satis non liquet, utrum Plato in Deo, an in seipsis subsistere putaverit ideas, quas pro principiis cum rerum, tum earum cognitionis habuit.

non *cogitativam* diximus, atque inter sentientes facultates adnumeravimus.

Averroes, qui in defendenda hac Alexandri sententia totus fuit, ob eamque averroisticae sectae fundamenta iecit, explicaturus, qua ratione intellectus species intelligibiles ex phantasmatis abstrahere dicatur, exemplo solis usus est. Sicut enim sol oculos nostros, coloresque obiectos luce sua collustrans, et colores actu aspectabiles facit, ut visum ad illos excipiendos excitat; ita intelligentia illa separata, dum, luce sibi insita, phantasmata nostra illuminat, eaque sibi similia faciens a materia, et conditionibus illius expurgat, formas actu immateriales producit in intellectu patibili, non quod illae a phantasia in intellectum immigrant, sed quod intellectus ex illarum consideratio re ad abstractionem, quae ab intelligentia agente in eum promanat, excipiendam disponitur, non secus ac propositiones antecedentes mentem ad conclusionem recipiendam disponunt ¹. Itaque, secundum Averroem, abstractio specierum intelligibilium ex phantasmatis non est actio animae nostrae, sed intelligentiae agentis separatae, et phantasmata dumtaxat occasionem animae praebent, ex qua ipsa ad abstractionem illam excipiendam disponitur ².

Origo huius alexandricae atque averroisticae doctrinae ex eo repetenda est, quod Aristoteles intellectum agentem *separatum*, *χωριστόν*, dixit, nec quid hoc nomine significatum voluerit, manifeste innuit ³. Hinc intellectus

¹) In *III De Anim.* Com. V; *De Beat. anim.* c. 5 et alibi.

²) Hinc Henr. Ritterus contra historiae veritatem peccavit, quod censuit Averroem nomine *Unitatis intellectus agentis* unitatem generis humani significatam voluisse, proindeque intellectum agentem Averrois non esse aliud, nisi speciem humanam (*Hist. phil. christ.*, germ., lib. IV, t. III, p. 148). Nec minus longe a vero Ernestus Renanus discessit, qui illo nomine principia communia toti generi humano ab Averroee signficata fuisse contendit, ita ut intellectus agens, Averrois iudicio, non sit quaedam substantia separata, sed ipsa anima secundum principia, e quibus essentia eius constituitur, considerata; *Op. cit.*, c. 2, p. 103.

³) *De Anim.*, lib. III, c. 4, § 1.

separatus a nonnullis graecis, et post eos ab Averroee pro substantia ab anima separata explicatus fuit, eorumque interpretationem inter nuperos Trendelenburgius ¹, Saint-Hilaireus ², et Kastus ³ amplexati sunt.

At vero, post aliquos Doctores saec. XII, Albertus M., s. Thomas, Scotus, alique, ut infra videbimus, docuerunt Stagiritam intellectum agentem pro quadam facultate animae habuisse, atque non alia ex causa illum *separatum* dixisse, quam quod ipse, etsi sine ministerio sensuum ad actum minime reducatur, tamen actiones suas sine organo corporeo exerit; ex quo fit, ut cum corpore haud *miscetur*. Quapropter doctrinam Averrois *de Vnitate intellectus* et tamquam doctrinae Aristotelis contrariam, et tamquam absurdam atque impiam vehementer exagitarunt. Horum interpretationi, praeter sequentium aetatum Scholasticos, Starkius ⁴, Wolfius ⁵, Denisius ⁶, Rosminius ⁷, Giobertius ⁸ alique e nuperis utrumque pollicem presserunt ⁹.

Verum, Scholastici, quamvis averroisticam doctrinam intellectus agentis concorditer exploserint; tamen in eius natura atque operatione definiendis inter eos non conve-

¹) *Op. cit.*, l. c.—²) *Traité de l'ame etc.*, Plan. génér. p. 76 ed. cit.

⁵) *Psych. d' Arist.*, p. 215, 216, 284, 307, 308, 333 ed. cit.

⁴) *Aristotelis de intelligentia, sive mente Sententia*, Neo-rupini 1833.

⁵) *Aristotelis de intellectu agente et patiente doctrina*, c. 4, p. 44 sqq, Berolini 1844.

⁶) *Rationalisme d' Aristote*, part. I, c. 10, p. 101, Paris 1847.

⁷) *Aristotele esposto ed esaminato*, lib. III, c. 22, 23, Torino 1858.

⁸) Verum hic sibi non consistit. Qua de re egregie scripsit noster Ios. Priscus in *Ephem. La Scienza e la Fede, Le contraddizioni storiche di V. Gioberti*, § 2, vol. XXXV, p. 208 sqq, Napoli 1858.

⁹) Non desunt, qui cum Veisseo (*Aristoteles de Anim. et Mundo*, vert. et adnot. germ., p. 278 sqq, Lipsiae 1829) sententiam de intellectu separato cum reliquis placitis aristoteleis conciliari haud posse arbitrati, tertium librum *De Anima* Aristoteli abiudicarunt. Verum hi a Schmidteo (*Annal. criticae scientif.*, August. 1841, n. 21-23, p. 162 sqq), atque a Trendelenburgio (in *Arist. De Anim.*, Prooem. p. 114 sqq, ed. cit.) graviter reprehenduntur.

nit. Duae potissimae quaestiones, missis multis aliis, quae ab illis pendent, tractandae nobis sunt. Quarum prior est: utrum intellectus agens, atque intellectus possibilis sint duae facultates ab se invicem distinctae, an una eademque facultas, quae a duplici, quo fungitur, munere, scilicet vel species a phantasmatis abstrahendi, vel res intelligendi, intellectus agens, aut possibilis nuncupatur; altera autem, quo pacto intellectus a phantasmatis species abstrahat.

Quod ad priorem controversiam attinet, asserentem sententiam tuiti sunt politiores quique Scholastici, uti Albertus M.¹, s. Thomas², s. Bonaventura³, Henricus Gandav.⁴, et Scotus⁵, negantem autem Ockamus⁶, Biel⁷, Durandus⁸ atque in universum ii omnes, qui species intelligibiles ad actum cognitionis intellectivae requiri negarunt.

Quod ad alteram quaestionem pertinet, quoniam cum prima arcte colligatur, effectum est ut, qui de illa non eodem modo sentirent, diversas etiam circa hanc opiniones tuerentur. Alberto M., et cum eo omnes, qui cognitionem intellectivam per species intelligibiles perfici, atque intellectum agentem, et intellectum possibilem inter se re ipsa distingui sentiunt, aliquam actionem intellectus agentis in phantasmata agnoscunt, quam *illustrationem*, sive *illuminationem phantasmatum* appellitant. At seriores Scholastici, iique praesertim, qui e s. Thomae schola sunt, in modo illius actionis explicando non consentiunt. Caietanus, exemplo a lumine solis, cum quo intellectus a Stagirita⁹ comparatus fuit, ducto, censet in-

¹) In lib. III De Anim., passim, De Hom., tract. I, q. LIII, Isag. in lib. De Anim., c. 30.

²) I, q. LXXIX, a. 3, et passim.

³) In lib. II Sent., Dist. XXIV, q. 4, et Comp. theol. verit., lib. II, c. 46.

⁴) Quodlib. VIII, q. 12.

⁵) Quodlib., q. XV. Ipse tamen a reliquis dissentit, quod inter utrumque intellectum, non secus ac inter reliquas facultates animae, non *realem*, sed *formalem*, distinctionem agnovit; In I lib. Sent. Dist. III, q. 8. — ⁶) In lib. II Sent., q. XXIV.

⁷) In lib. II Sent., Dist. XVI, a. 3, dub. 2.

⁸) In lib. I Sent., Dist. III, q. 5.

⁹) De Anim., lib. III, c. 5, § 1, ed. Trendel.

tellectum actione sua in phantasma efficere, ut in eo sola essentia, sive natura universalis rei, quam ipsum repraesentat, effulgeat, natura singulari sub eius involucrio adhuc latente, non secus ac sol, cum corpus illuminat, in causa est, quamobrem in eo, dum ceterae qualitates adhuc delitescunt, color appareat. Hinc dixit phantasma essentiam omni materiali conditione exutam intellectui praebere, non quod intellectus actione sua aliquam qualitatem ipsi imprimat, sed quod ipsum ad essentiam separatam ab omni conditione materiali repraesentandam idoneum reddit. Quomodo autem istud fiat, ex eo explicuit, quod, cum phantasia intellectui immediate adhaereat, necesse est, ut actus phantasiae ad spiritualitatem actuum intellectualium quam proxime accedant, proindeque, quoties intellectus ad eam convertitur, phantasia ipsi solam essentiam, quae obiectum proprium eius est, praebeat, et cum eo ad speciem intelligibilem efficiendam concurrat. Itaque actio intellectus agentis in phantasma, Caietani iudicio, non aliud est, nisi quaedam *abstractio obiectiva*, per quam in phantasmate natura rei sine conditionibus materialibus, quibus individua est, relucet¹. Verum haec opinio, quam Caietanus magna ex parte ab Henr. Gandav.² mutuatus est, multos nacta est adversarios, in primisque Capreolum³ et Ferrariensem⁴. His enim sententia fuit intellectum non efficere, ut in phantasmate communis natura differentiis individualibus exuta appareat, sed dumtaxat vim phantasiae, quae cum ipso coniungitur, eo usque extollere, ut ipsa simul cum eo species intelligibiles in intellectu possibili progignat.

Itaque hi Auctores unanimiter tenent, actionem intellectus agentis in phantasma non esse *formalem*, quia intellectus non imprimit in phantasmate ullam qualitatem. Verum in eo dissentiunt, quod Caietanus ratus est illam

¹) In I part. Summ. s. Thomae, q. LXXXV, a. 1.

²) Quodlib. IV, q. 21, et VIII, q. 12 et 13.

³) In lib. II Sent., Dist. III, q. 2, a. 3. — ⁴) In lib. II Cont. Gent., c. 77.

esse *obiectivam*, quia per eam aliquid in phantasmate intellectui apparet; Capreolus vero, et Ferrariensis esse *effectricem*, quia ipsa ita phantasma disponit, ut hoc ad speciei intelligibilis effectiorem aliquid conferat.

Contra ea, Ockamus, atque ex eius schola Biel, aliique, quibus inter recentes Constarenus¹, Mazonius², et Dandinius³ adstipulati sunt, quoniam nec species intelligibiles admittunt, nec intellectum agentem a possibili reapse distinguunt, contendunt non requiri ullam actionem intellectus agentis in phantasma, sed solam praesentiam obiecti sensibilis in eo sufficere, ut intellectus obiectum intelligat⁴. « Prius, ait Mazonius, mens possibilis a phantasmate recipit singularis speciem, et propterea prius singulare cognoscit... Deinde super hanc singularis speciem intra intellectum receptam, supervenit vis et efficacia agentis, quae ab ea specie singulari conditiones individuan-tes et materiatis adimit. Atque super se tunc reflectens intellectus possibilis quidditatis iubar cognoscit⁵ ». Itaque intellectus humanus, eorum sententia, ita comparatur, ut, quoties phantasma ei obviam fit, eius speciem singularem arripiat, et postquam notionem rei singularem hoc pacto acceperit, supra se revertens, atque a notione singulari conditiones materiales removens, notionem ipsius universalem efficiat. Priori modo spectatus possibilis, posteriori autem agens vocatur.

Recentes Philosophi hanc quaestionem ex ea parte solum, qua ad originem idearum spectat, ventilaverunt. Quamobrem hic dumtaxat aliquid ex iis, quae de origine idearum docuerunt, delibabimus, ut, quid ipsi de praesenti controversia senserint, perspiciamus. Itaque sciendum

¹) *De perfectione rerum*, lib. VI, c. 7, p. 337-339, Venetiis 1576.

²) *De comparatione Arist. et Plat.*, lib. X, sect. 3, c. 3, p. 107 sqq., Venetiis 1597.

³) *Op. cit.* In lib. III *De Anim.*, Digress. XXIX, n. 13, col. 1978 sqq.

⁴) Vid. Biel, In II *Sent.*, Dist. XVI, quaest. unic., a. 3, dub. 2; cf. In I *Sent.*, Dist. III, q. VI, a. 1.

⁵) *Op. cit.*, l. c., p. 111.

est e recentibus quoque alios id, quod res intelligibiles efficit, sive lumen intelligibile, extra animum, alios in ipsa anima posuisse. Qui quidem extra animam, vel cum Giobertio ¹, Hugoninio ², et Lovaniensibus ³, secundum Malebranchium ⁴, illud esse ipsum lumen intelligibile Dei asserunt ⁵, vel cum Neoplatonicis, Averroistis et Cousinianis esse quandam facultatem intelligendi in se subsistentem, quam Neoplatonici *νοῦς*, *Intelligentiam* ⁶, Averroistae *Intellectum separatum* ⁷, et Cousiniani *Rationem Impersonalem* dixerunt ⁸.

Ii vero, qui lumen intelligibile animae inesse sentiunt, in duas sectas scinduntur; si quidem alii esse ipsam facultatem intelligendi, alii autem aliquid facultati naturaliter adiunctum arbitrantur. Qua autem ratione facul-

¹) *Introd.*, vol. II, not. 38, p. 418, 423, 424; *ibid.* c. 4, vol. cit. p. 170 sqq, Brussel. 1044, et alibi.

²) *Études philosophiques*, part. 2, c. 3, vol. I, p. 236, et passim, Paris 1856.

³) Cf Vbaghs, qui omnium antesignamus est, *Logicae elementa*, ed. 5, p. 266, Lovanii 1856, et *Revue catholique*, mai 1854, p. 176 sqq, nec non Boucquillon, *De la nature des idées*, *Revue etc.*, mars et avril 1855; et Claessens, *Coup d'oeil sur l'Ontol. et le Psych.*, in *Revue cit.* octobr. 1855.

⁴) *Ll. cit.* p. 16.

⁵) Inter hos alii ex Malebranchio pugnant lumen intelligibile Dei esse ipsam substantiam Dei; alii cum Vbaghsio pertendunt esse attributa Dei, sive notiones necessarias atque absolutas, quae non aliud sunt, nisi ipsa attributa Dei. Hoc discrimen in verbo, non in re positum est. Nam Vbaghsius, aliique Lovanienses tenent ideas necessarias atque absolutas esse lumen intelligibile, non prout sunt abstractae, sed prout concretæ et reales in Deo sunt. At vero, ideæ absolutæ, prout in Deo sunt, ab ipsa essentia, sive substantia Dei non distinguuntur. Ergo, si ponunt notiones absolutas esse lumen, quo intellectus res intelligit, hoc lumen esse ipsam substantiam Dei revera ponunt. E re est legere ea, quæ adversus Lovanienses scite disseruit noster Salv. Calvanese in *Ephem. La Scienza e la Fede*, vol. XXXVII, p. 29 sqq, Napoli 1859.

⁶) *Ll. cit.* p. 15. — ⁷) *L. cit.* p. 54.

⁸) *Vid.* p. 17. Adde his *Du vrai, du bon, et du bien*, lect. VII, et VIII, Paris 1846.

tas intelligendi lumen intelligibile dici possit, inter ipsos prioris sententiae fautores non convenit. Nonnulli, inter quos Galluppius noster, sentire videntur facultatem intelligendi ex eo lumen intelligibile esse, quod naturas rerum a conditionibus materiae eximere, easque tanquam universales intelligere ipsa per se valet ¹. Alii cum Kantio facultatem intelligendi pro lumine intelligibili habent, quia ipsa, cum res obiectas in sensus incurrere contingit, rerum ipsarum species sibi efformat, sive, ut aiunt, *a priori construit* ². Ex quo perspicis utriusque sectae Philosophos in eo consentire, quod intellectus nihil sine experientia intelligere queat, sed differre ex eo, quod, secundum illos, experientia cum intellectu aliquid ad intellectionem efficiendam confert, secundum istos, occasionem dumtaxat intellectum praebet, ut illam ex se eliciat. Ii vero, qui lumen intelligibile esse docent quidquam, quod intellectui natura sua adhaerent, vel censent esse omnes species intelligibiles simul cum intellectu, atque in intellectu creatas, uti Cartesio, Leibnitio, eorumque asseclis arrisit, vel ideam *Entis possibilis*, uti Rosminius contendit ³. Illud notatu dignum est omnes recentes Philosophos in eo concordare esse, quod secundum Ockamistas docent unicam esse potentiam intellectivam animae, et qui pluribus diversisque actionibus intellectivis ad intellectionem efficiendam opus esse censent, has actiones non aliud esse, nisi diversas functiones eiusdem facultatis, tuentur.

Cum huiusmodi sint praecipua de hac re placita Philosophorum, tria hic investigemus oportet. Scilicet 1° utrum intellectus agens, aut saltem lumen aliquod, ex quo ipse agit, in anima, an extra animam sit; 2° si intellectus agens in anima est, quonam modo in ea sit,

¹) *Lezz.* etc., *lez.* XXXVII, vol. I, p. 189 sqq.

²) *Vid. Logic.* vol. IV, *Methodol.* cap. III, art. 1.

³) Rosminius non semel demonstrandum suscepit nonnisi ideam Entis possibilis eo munere fungi posse, quod Aristoteles intellectui agenti tribuit (*Op. cit.*, l. c.), atque hoc esse praecipuum vitium philosophiae aristotelicae, quod illam ideam negligit; *Op. cit.*, lib. I, c. 24.

atque actionem suam in phantasmata exerceat; 3^o utrum intellectus agens sit facultas distincta ab intellectu possibilis, nambo intellectus sint univae facultatis intellectivae functiones.

ARTICVLVS SEPTIMVS

Intellectum agentem esse facultatem animae demonstratur

Vt a priori quaestione ordiamur, in primis intellectum agentem non esse nec substantiam separatam, uti Averroistae volunt, nec rationem impersonalem, ut Cousiniani censent, nec lumen intelligibile Dei, uti Giobertio aliisque Ontologis placuit, multis, iisque validissimis argumentis ab Alberto M., s. Thoma, et Scoto depromptis demonstratur. Quod ut plane intelligatur, sciendum est, harum opinionum adsertores haud dubitasse, quin nos, si experientiae fides adiungatur, species intelligibiles rerum e phantasmatis abstrahere nobis videamur. Verum, quoniam ipsi putant vel fieri non posse, ut species intelligibiles e phantasmatis abstrahantur, vel saltem hunc modum explicandi cognitionem intellectivam esse rationi prorsus impervium, aliquam hypothesim confingunt, ut modum, quo cognitio intellectiva perfici queat, explicent. Ex quo patet totum controversiae cardinem in his duobus verti: 1^o num ullius ponderis sint momenta rationum, quibus fautores opinionum, quas recensuimus, abstractionem specierum intelligibilium e phantasmatis aut impossibilem, aut saltem rationi omnino imperviam esse sibi persuadent; 2^o utrum hypotheses, quibus modum cognitionis intellectivae explicare student, sint necne rationi consentaneae. Iamvero, quandoquidem argumenta, quibus ipsi abstractionem specierum intelligibilium e phantasmatis reiciunt, ad ideologiam pertinent; ideo, hic, omisso primo controversiae capite, alterum dumtaxat aggrediemur.

Iam hypotheses ab adversariis excogitatae multiplici ex
PHILOS. CHRIST. DYNAM. II.³

capite reiiciendae sunt. Et primo, quia ad factum, pro quo confictae sunt, explicandum necessariae non sunt. Etenim ipsi ad has hypotheses confugerunt, quia, ut diximus, persuasum eis erat aut fieri non posse, ut species intelligibiles ex phantasmatis abstrahantur, aut certe non posse intelligi, quomodo isthaec abstractio fiat. Atqui momentis rationis, quibus utrumque evincere student, nulla vis, ut in Idealogia videbimus, inest. Ergo allatae hypotheses ad modum, quo cognitio intellectiva efficitur, explicandum necessariae non sunt.

Secundo, quia absurdae sunt, cum fini cuiusque hypothesis proprio non solum non satisfaciant, sed adversentur. Re vera, omnis hypothesis eo spectat, ut facti alicuius rationem reddat. Atqui hypotheses, de quibus agimus, factum, ad cuius explicationem confictae sunt, non solum non explicant, sed destruunt. Ergo fini cuiuslibet hypothesis proprio non satisfaciunt, sed adversantur. Assumptio hoc modo probatur. Factum, quod explicare oportet, illud est, nos esse, qui species intelligibiles rerum a phantasmatis abstrahimus, et res per has species intelligimus; si quidem id in nobis continuo experimur, vel, concedentibus illarum hypothesis auctoribus, experiri videmur. Sed omnes hypotheses adversariorum, eo quod vel animam esse causam abstractionis, vel lumen intelligibile, quo abstractionem efficit, ipsi inesse negant, illud factum re vera destruunt. Hypotheses adversariorum igitur factum, cuius gratia confictae sunt, nedum explicant, prorsus destruunt.

Enimvero, ut ab hypothesis Averrois ordiamur, haud possibile foret animam nostram aliquid intelligere, si principium abstractionis specierum, et principium intellectionis extra ipsam essent. Id adversus omnium aetatum Averroistas validissima et luculentissima hac argumentatione demonstrare nobis licet. Exploratum est non posse aliquid aliquam actionem exercere, nisi vel per suam substantiam, vel per aliquid, quod substantiae accidit; si quidem operatio sequitur esse, atque esse cuiusque rei est vel

substantiale, vel accidentale ¹. Iamvero, cum actio, qua species intelligibilis a phantasmatis, sive universale a particularibus abstrahitur, tum actio, qua ipsa res intelligitur, sive universalis natura rei cognoscitur, sunt actiones propriae uniuscuiusque hominis. « Vnus enim homo, ait s. Thomas, particularis, ut Sortes vel Plato facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id, quod est commune omnibus individuís hominum, ab his, quae sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis ² ». Ergo cum principium, quo anima species intelligibiles e phantasmatis, tum principium, quo res intelligit, aliquid animae esse debent. Universam argumentationem his paucis idem Aquinas complexus est: « Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea; utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis, nam et nos intelligibile recipimus, et abstrahimus ea; oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur. Non enim potest aliquid formaliter operari per id, quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed etsi id, quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum, quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscunque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, et

¹) « Nulla operatio convenit alicui rei nisi per aliquam formam in ipsa existentem, vel substantialem, vel accidentalem; quia nihil agit vel operatur, nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus, sicut ignis est actus ignis per igneítatem, actu calidus per calorem »; *Qq. disp.*, q. unic. *De Spirit. creat.*, a. 2 c.

²) *Ibid.*, a. 10 c.

« aliud, quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia non
« minantur intellectus possibilis, et agens ¹ ».

At enim, Averroes contendit abstractionem a phantasmate fieri individuum, atque ad hominem singularem pertinere, quia intellectus separatus cum unoquoque homine coniungitur per imagines, quae in phantasia eius sunt. Etenim intellectus agens separatus ex imaginibus, quae in phantasia uniuscuiusque hominis sunt, abstrahit species intelligibiles, atque intellectus possibilis separatus has species in se recipiens notiones rerum efformat ². Sed hoc effugium Averrois futile, immo absurdum esse s. Thomas egregie demonstravit. Et iure quidem. Namque, si res ita se haberet, ut Averroes sibi persuasit, oporteret speciem intelligibilem, quam intellectus agens e phantasmate abstrahit, quamque intellectus possibilis in se excipit, eiusdem generis esse, ac illam, quae est in phantasmate, quia coniunctio intellectus agentis et possibilis cum unoquoque homine in eo sita est, quod species intelligibilis, quam intellectus agens abstrahit, et quae in intellectu possibili est, est etiam in phantasmate. Atqui species intelligibilis, quam intellectus agens abstrahit, et quae est in intellectu possibili, alterius generis est, ac ea, quae in phantasmate est, quia illa rem immaterialem, haec rem materialem repraesentat. Ergo coniunctio intellectus agentis cum unoquoque homine, cuius ope abstractionem speciei intelligibilis ex phantasmate individuum fieri Averroes dixit, est prorsus absurda.

Verum, etiamsi demus intellectum separatum posse coniungi cum singulis hominibus per imagines, quae in

¹) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.* a. 5 c. — ²) Vid. ll. cit. p. 54.

³) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.* a. 2 c. Hinc s. Bonaventura monuit abstractionem, qua species in intellectu fiunt, esse alterius generis, ac illam, qua species fiunt in phantasia. « Cum
« species defertur a sensu usque ad imaginationem, non exit
« genus abstractionis, quae quidem fuit in sensu particulari,
« sed cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi exigitur, et aliud genus luminis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV; p. 1, a. 2, q. 4 ad arg.

phantasmatis sunt, inde non sequeretur hominem res intelligere, sed ipsum hominem intelligi ab intellectu separato. Re vera, in homine non aliud, secundum Averroem, sunt, nisi species phantasticae, quae intellectui materiam cognitionis praebent. At species, quae sunt in phantasia, ut s. Thomas inquit, non sunt *cognoscitivae*, sive per quas intellectus res cognoscit, sed sunt *cognoscibiles*, sive quae ab intellectu cognosci queunt; species vero *cognoscitivae*, quas intellectus agens ex speciebus phantasticis abstrahit, sunt in intellectu possibili. Iam, si extra animam sunt et intellectus, qui species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, et intellectus, qui species intelligibiles in se recipit, et ipsae species, quae sunt medium intellectionis, neque aliud est in homine, nisi illud, ex quo species intelligibiles efficiuntur, quodque idcirco materiam intellectioni praebet, liquet unumquemque hominem ex coniunctione phantasiae suae cum intellectu agente non fieri subiectum *cognoscens*, sed obiectum *cognitum* ¹.

Ea, quae adversus Averroem diximus, ad hoc breve et luculentum argumentum revocari possunt: Abstractio et intellectio, cum sint actiones, quae manent in subiecto, cuius sunt, in aliud subiectum manere nequeunt. Ergo, si ipsae sunt actiones intellectus alicuius separati ab anima, fieri nequit, ut anima res per ipsas intelligat. Sin actiones animae sunt, oportet in anima esse principia, quibus ipsae fiunt, scilicet intellectum agentem, atque intellectum possibilem. Quocirca anima humana, aut nihil intelligere valet, aut in ea oportet sint facultates, per

¹) Vid. s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. VIII; *Qq. dispp. q. unic. De Anim.*, a. 2 c. Scotus ad huius argumenti declarationem exemplum a sensibus petivit. « Sicut, ait, se habent « colores ad actum videndi, et non aliter; sic se habent phantasmata ad actum intelligendi. Non autem, quia virtus visiva abstrahit species visibiles a coloribus, vel corporibus coloratis, non, inquam, propterea ipsi reales colores, aut « corpora colorata participant actum videndi; alioquin verum « est, quod paries coloratus videt »; *De principio rerum*, q. IX, n. 14. Eodem exemplo s. Thomas usus est, I, q. LXXVI, a. 1 c., et *De Vnit. intellect. contr. Averr.*

quas ipsa aliquid intelligere valet. Iamvero experientia, uti Scotus advertit, omnibus compertum est nos multa, sive simplici apprehensione, sive iudicio, sive ratiocinatione, cognoscere, quae a sensibus repeti non possunt ¹. Ergo intellectum agentem atque intellectum possibilem in anima esse pro re explorata habendum est.

Hypothesis cousiniana *rationis impersonalis* eodem vitio, ac hypothesis averroistica intellectus separati, laborat. Cousinius sensit actionem intelligendi non posse convenire rationi individuae cuiusque hominis, sive *rationi personali*, quia, cum haec sit subiectiva et relativa, obiectivam et absolutam rerum naturam aperire nobis non valet, sed esse propriam rationis impersonalis, quae cum supra singulas mentes existat, easque moderetur, obiectivam naturam rerum assequitur. Ex quo confecit singulos homines tum res vere intelligere, cum rationis impersonalis decreta ita excipiunt, ut nihil personale ipsis admisceant ².

Iamvero, ex hac sententia Cousinii profluit 1° non nihil reapse intelligere. Etenim, si intelligere est actio intelligentis, liquet eum, qui nullam actionem intelligendi exerit, nihil re vera intelligere ³, et Cousinium pu-

¹) « Experimur, quod cognoscimus ens. . . Experimur etiam, « quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, « etiam non sensibilibus, et experimur, quod distinguimus omne « genus sensibilibus ab aliquo, quod non est illius generis. « Experimur, quod cognoscimus relationes rationis. . . scilicet « relationem Vniversalis, Generis, et Speciei. . . Experimur, « quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista. . . « Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibili- « tate contradicendi, vel errandi, utpote primis principiis. Ex- « perimur denique, quod cognoscimus ignotum ex noto per « discursum, ita quod non possimus dissentire evidentiae di- « scursus, nec cognitionis illatae; quodcumque istorum cogno- « scere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuire: « ergo, etc. »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, q. 2, n. 10.

²) Praeter II. cit. Cousinii legesis Damironum, *Essais sur l'hist. de la phil. en France au XIX siècle*, art. Cousin, Bruxelles 1832.

³) « Vnumquodque, apposite inquit s. Thomas, quod non pot- « est exire in propriam operationem, nisi per hoc, quod mo-

gnantia secum asserere, cum actionem, qua homo intelligibilia intelligit, alius subiecti, ac hominis, esse autumat. 2^o Nihil unquam intelligere posse. Nam, quoniam operatio est perfectio facultatis operandi, sive, ut Scholae aiunt, *actualitas potentiae*, liquet illud, quod operatur, idem esse oportere, ac illud, quod potest operari¹. Ergo, si repugnat actionem intelligendi rationi individuae hominis convenire, potentiam intelligendi ipsi inesse etiam repugnat. Iamvero, quoniam experientia, ut diximus, exploratum est nos reapse multa intelligere, inde conficitur et actiones intelligendi esse rationis individuae cuiusque hominis, et principium, quo illas exerimus, sive lumen intelligibile, in unoquoque homine esse.

Accedit, quod ipsa notio Rationis impersonalis quocumque modo explicetur, est absurda, cum haud possibile sit aliquid existere, quod non sit individuum. Re vera, illud, quod existit, aut est substantia, aut accidens, nihil enim inter utrumque medium est. Iam, substantia, cum ipsa per se sit, per se ipsa individua est; accidens vero, ex eo quod est per substantiam, a qua promanat, per ipsum esse substantiae individuum est. Itaque fieri non potest, ut ratio, quam Cousinius commentus est, existat, et non sit individua, sive *personalis*. Quamobrem ratio, qua res intelliguntur, sive lumen intelligibile, quodcumque tandem sit, individuum et personale esse oportet.

Audiendus porro non est Cousinius, cum pertendit, si lumen intelligibile personale esse dicatur, scepticismum non posse vitari. Nos enim e contrario, Scotum secuti², contendimus illud principium, ex quo auctor recentis ecletismi ad rationem impersonalem excogitandam adductus fuit, latissimam scepticismo viam sternere. Nam

«vetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam quod ipsum agat»; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 76.

¹) «Idem est, subdit s. Thomas, quod potest operari, et quod operatur. Vnde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio»; I, q. LXXVII, a. 5 c.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 5.

quocumque modo intellectio efficiatur, ipsam personalem esse oportet : si quidem , cum operatio esse sequatur, oportet, ut intellectio sit personalis , aequae ac personale est esse subiecti intelligentis. At , si tum subiectum intelligens, tum actio intellectiva personalia sunt, personale etiam esse debet instrumentum, quo subiectum intelligens intelligit res, quia, cum intellectio sit actio, quae manet in subiecto, necesse est instrumentum, per quod anima intelligit, animae ipsi inhaerere, proindeque eiusdem, ac animae et actionum eius, naturae esse. Quamobrem, si, secundum doctrinam Cousinii, instrumentum personale cognoscendi nihil de natura rerum reali nobis aperire valet, nedum humanae, nulli unquam menti veras rerum naturas assequi licet. Vnde autem fiat, ut lumen intelligibile, etiamsi sit personale, ad rerum absolutam veritatem assequendam idoneum instrumentum sit, alias dicemus.

Itaque contra Averroistas, et Cousinianos cum s. Augustino concludamus: « Non enim aliquid aliud est, quam anima , sed aliquid animae est intellectus , quomodo non aliquid aliud, quam caro, est oculus, sed aliquid carnis est oculus ¹ ».

Neque a vitio, quod Averroi, et Cousinio obiecimur, hypothesis a Giobertio, aliisque Ontologis post Malebranchium excogitata, immunis est ². Namque, si, ut modo ostendimus, necesse est principium, quo anima res intelligit, ipsi animae inesse, et principium, quo anima agit

¹) *Tract. XV in Ioann. c. 4, n. 19; cf Lib. imperf. De Gen. ad litt., c. 5, n. 24, et in Psalm. XXXII Enarr. III, n. 22.*

²) Nemo nobis succenseat, quod doctrinam Giobertii de lumine intelligibili mentis humanae hypotheticam diximus; si quidem ipsemet Auctor se *formulam idealem*, hoc est *intuitionem Entis creantis existens*, pro hypothesis sumpsisse professus est (*Errori filos.*, Lett. III, t. I, p. 193, ed. Capol.). Quaestio igitur solum in eo verti potest, num Giobertius hypothesis suae certitudinem scientiae, ut ipse gloriatus est (*ibid.*, p. 193-196), re vera conciliaverit. Nobis quidem certum videtur ipsam, nedum ad scientiae dignitatem evecta ab eo non esse, esse omnino absurdam, quippe quae ad pantheismum, aliosque errores, qui ab eo fluunt, recta via ducit.

quidquid agit, ad esse substantiale, aut accidentale ipsius animae pertinere debet, lumen, quo intellectus res intelligit, aliquid sit oportet, quod formaliter animae inhaeret. Iam, si lumen animae intelligibile formaliter inhaerere ipsi animae debet, aut negandum est animam quidquam intelligere, aut tenendum est lumen, quo ipsa res intelligit, non esse mentem divinam, sive lumen intelligibile Dei, sed aliquid animae inhaerens. Hinc, quum Ontologi animae humanae facultatem intelligendi non abnuant, lumen intelligibile mentis humanae, quod intellectus agens a Scholasticis nuncupatum fuit, a lumine intelligibili Dei reapse distingui fateri coguntur.

Sed praestat praecipua argumenta disiicere, quibus Ontologi, duce praesertim Giobertio, innituntur. Obiic. 1^o Nihil intelligitur, nisi quod est actu. Atqui non aliud, quam Deus est principium, ex quo omnes res actu sunt. Ergo non aliud, quam Deus est principium, ex quo res intelliguntur ¹.

Resp. *conc. mai.*, *dist. min.* principium *efficiens primum* rerum *conc.*, principium *formale*, sive quo res *actu* sunt, *neg.*; ergo *Neg. conseq.* Enimvero, cum dicitur nihil posse intelligi, nisi quod est *actu*, non aliud significatur, quam non posse quidquam intelligi, nisi ex principiis, ex quibus eius essentia constituitur. Nam, cum unaquaeque res eatenus intelligi dicatur, quatenus eius essentia intelligitur, consequens est non posse ullam rem intelligi, nisi per principia, ex quibus eius essentia efficitur, sive ex quibus res *actu* est. Iamvero, Deus non est neque principium *formale* rerum, uti Almericus Carnotensis voluit, nec *materiale*, ut David Dinantius autumavit; alioquin Ipse rerum essentias constitueret, ideoque ab ipsis rebus non distingueretur ². Ergo ex eo, quod nihil est intelligibile, nisi quod *actu* est, haud fluit

¹) *Introd. allo studio della Filos.* lib. I, c. 3, vol. I, p. 202, Capolago. 1845.

²) De his alias. Interim cf s. Thom. I, q. III, a. 8 c.

non aliud, quam Deum, esse principium, ex quo res intelligere licet. Quoniam vero Deus est principium primum efficiens omnium rerum, illud dumtaxat consequitur, Deum esse tum causam, ob quam res intelligibiles sunt, tum causam, ob quam anima facultatem res intelligendi habet, tum denique causam, quamobrem anima res actu intelligit, quia, cum Deus sit causa effectrix totius esse rerum, causa est omnium, quae in ipsis rebus naturaliter inhaerent, et tamquam causa principalis ad rerum ipsarum actiones concurrat. At, quia essentia rerum intelligibilium, et essentia intellectus ab essentia Dei reapse distinguuntur, necesse est, ut etiam intelligibilitas rerum, et vis intellectiva animae ab intelligibilitate, atque intelligentia Dei reapse distinguantur. Ex quo perspicitur lumen intelligibile mentis humanae esse omnino distinctum a lumine intelligibili Dei, et lumen intelligibile Dei non aliter dici posse lumen intelligibile mentis humanae, quam quod Deus menti humanae quamdam participationem luminis sui impressit, et lumen, quod ipsi largitur, in ea conservat.

Haec omnia a Scholasticis saepe et diligenter inculcata sunt adversus quosdam veteres, qui, ex eo quod Deus est causa omnium rerum, Eum esse intellectum agentem animae conficiebant. Illi enim Doctores hisce antesignanis recentium Ontologorum responderunt, Deum dici posse lumen intelligibile mentis humanae, primo quidem, quod res ita condidit, ut et *potentia* intelligibiles sint, et intellectum ad intellectionem sui actu determinent. « Intellectus divinus, ait Scotus, producit ista actu
« suo in esse intelligibili, et actu suo dat huic obiecto
« esse tale, et illi tale, et per consequens dat eis talem
« rationem obiecti, per quam rationem primo movent
« intellectum ad cognitionem talem certam ». Vnde in hoc, ipse pergit, consistit « duplex causalitas intellectus
« divini, qui est vera lux increata, videlicet, quod pro-
« ducit obiecta secundaria in esse intelligibili, et quod
« est illud, virtute cuius obiecta secundaria, etiam pro-

« ducta, movent actualiter intellectum ¹⁾. Secundo, quia Deus, quippe qui homini lumen largitur, quo ipse res intelligit, illudque in eo conservat, et moderatur, est causa prima omnis humanae intellectionis. « In hoc ergo, « inquit s. Thomas, continuo Deus operatur in mente, « quod in ipsa lumen naturale causat, et ipsum dirigit. « Et sic mens non sine operatione causae primae in « suam operationem procedit ²⁾ ». Ex quo sanctus Doctor conficit ipsam cognitionem nostram potius Deo, quam nobis tribuendam esse: « Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat, et ipsum dirigit ad « videndum, manifestum est quod perceptio veritatis sibi « praecipue debet adscribi; sicut operatio artis magis « adscribitur artifice, quam arti ³⁾ ». Quamobrem idem sanctus Doctor saepe docuit Deum esse verum lumen, quo intellectus res intelligit, resque omnes ab intellectu per Deum intelligi, quia Deus est prima et universalis causa omnium virium cognoscentium animae ⁴⁾.

Verum idem s. Thomas, alique Doctores monent inde haud sequi, ut lumen, quod mens humana res intelligit, sit ipsum lumen increatum Dei, sed solum, ut lumen, quo ipsa res intelligit, sit ipsi inditum a Deo. Audiatur in primis Albertus M.: « Si dicatur, quod « intellectus est causatum luminis causae primae, est « verum: sed recipiens ipsum est potentia substantialis,

¹⁾ *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 19.

²⁾ *Opusc. super Boet. De Trinit.*

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ « Illa lux vera illuminat, sicut causa universalis, a qua « anima humana participat quamdam peculiarem virtutem »; I, q. LXXIX, a. 4 ad 1. « Propter Deum alia cognoscuntur... « sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam »; I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 2. « Cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde « et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile « dicitur, quasi a prima luce derivatum »; I, q. XII, a. 2 c.; cf *Ibid.* q. LXXXIV, a. 5 c.

« quae res est in seipsa. . . . Et haec substantia distin-
 « cta est, quia intellectualis natura una est in uno, et
 « in alio alia ¹ ». Quem secutus est s. Thomas: « Sicut
 « in omnibus naturalibus sunt propria principia activa
 « in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens pri-
 « ma, et communis, ita etiam requiritur proprium lu-
 « men intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima
 « lux omnes communiter illuminans ² ». Fusius s. Bo-
 naventura: « Alius modus intelligendi est, quod in-
 « tellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero pos-
 « sibilis esset noster animus. . . . Iste autem modus
 « dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae conso-
 « num, nihil tamen est ad propositum, quia, cum
 « animae nostrae data sit potentia ad intelligendum,
 « sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus,
 « sic Deus, quamvis sit principalis operans in opera-
 « tione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim
 « activam, per quam exiret in operationem propriam;
 « sic credendum est indubitanter, quod humanae animae
 « non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed
 « etiam agentem ³ ». Qua in re, non secus ac in reli-
 quis, hi Doctores s. Augustinum secuti sunt, qui scrip-
 sit: « Hoc lumen (quo intelligimus) non est lumen
 « illud quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator
 « est ille; hoc factum, ille qui fecit; hoc denique mu-
 « tabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nescie-
 « bat, et reminiscitur quod oblitum erat; illud autem
 « incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit;
 « et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscen-
 « di, lex amandi ⁴ ». Cum de doctrina, quae hodie ma-
 gni momenti est, agatur, liceat illam his praeclaris s.
 Thomae verbis concludere: « Dicimus, quod lumen in-

¹) *De Hom.*, tract. I, c. III, a. 4, c. 7 ad 15.

²) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 ad 7.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4 *resol.*

⁴) *Cont. Faust.*, lib. XX, c. 7.

« intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est no-
 « bis immediate impressum a Deo, secundum quod dis-
 « cernimus verum a falso, et bonum a malo, et de hoc
 « dicitur in *Psal. IV, 6: Multi dicunt, quis ostendet*
 « *nobis bona?* Signatum est super nos lumen vultus tui,
 « Domine; per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur
 « id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum
 « luminis participati, est aliquid animae, et multi-
 « plicatur secundum multitudinem animarum, et ho-
 « minum. Illud vero quod facit intelligibilia per mo-
 « dum solis illuminantis, est unum separatum, quod
 « est Deus¹ ».

Obiic. 2^o Cognitio rerum est causa, ex qua res sunt. Ergo si intellectus humanus res, lumine sibi insito, intelligit, sequitur hominem esse causam rerum².

Resp. *Dist. ant.*, si cognitio sit *practica, conc. antec.*, *sin speculativa, neg.* Eminvero, cognitio, qua est causa rerum, est cognitio exemplaris, scilicet illa, a quas res producuntur, et ad quam *per se* referuntur, si quidem artifex non potest ullum opus producere, nisi ideam, sive exemplar eius in animo habeat. At cognitio speculativa non solum non est causa rerum, sed etiam existere nequit, nisi res iam sint, atque vires cognoscentes ad actus suos exerendos determinent. Hinc, cum Deus sit prima causa omnium rerum, consequitur scientiam eius esse causam primam omnium rerum. At, cum intellectus humanus, uti reliquae omnes res, sit creatus a Deo, res ad ipsum, non tamquam ad causam effectricem sui, referuntur, sed tamquam ad facultatem, quam ad sui intellectionem determinant³. Itaque intellectus agens non est causa, ex qua res sunt, sed tantum causa, ex qua res intelligimus, quia ipse ex phantasmatis rerum species in-

¹) *Qq. dispp.*, q. unic. *De spirit. creat.*, a. 10 c.

²) Vid. Gioberti, *Introd.*, lib. I, c. 3, p. 90, ed. Capolago; *Errori filos.*, Lett. VIII, t. II, p. 31, ed. Capolago, et alibi.

³) Cf p. 3, 4.

telligibiles abstrahit, quibus intellectus possibilis res intelligit. Ad rem Albertus M.: « Intellectus primae causae
 « est causa entis in esse, ita quod ab ipso fluit ens: sed
 « sic agens intellectus non est causa, sed in eo, quod
 « abstrahendo agit simplicitatem in universalibus, cau-
 « sat nostram scientiam, quae est in intellectu possibi-
 « li ¹ ». Hinc intellectus, ut idem Albertus monuit, a seipso esse et intelligere dicitur, non quod ipse non habeat a Deo esse et intelligere, sed quod species, per quas intelligit, non accipit a causa exteriori, sed per lumen sibi insitum efformat. « Intellectus agens non est a seipso,
 « nec intelligit a seipso hoc modo quod non sit creatus
 « ab alio, imo est creatus a causa prima; et quod intel-
 « ligit, habet a causa prima; sed hoc modo non intelli-
 « git ab alio intelligibili, quod in ipso faciat suam simi-
 « litudinem et speciem. Vnde patet, quod non sequitur,
 « quod intellectus agens sit causa prima ² ».

Denique illud indubium videtur, opiniones eorum, qui lumen intelligibile mentis humanae esse aut intellectum quemdam communem distinctum et a Deo, et a mente humana, aut ipsam substantiam divinam, aut attributa Dei, sive ideas absolutas asserunt, affines esse pantheismo. Id s. Thomas data opera adversus Averroistas demonstravit. Si enim, ut sanctus Doctor argumentatus est, unus est intellectus, ex quo omnes homines res intelligunt, consentaneum est, 1^o omnes homines esse unum intelligentem, si quidem, cum nemo sit intelligens, nisi per intellectum, nequeunt plures esse intelligentes, nisi plures sint intellectus ³; 2^o unicam unius intelligentis esse actionem in iis cognitionibus, quae per solum intellectum perficiuntur, quippe quod ex eodem principio diversae actiones existere non possunt, proindeque non solum omnes homines esse unum intelligentem, sed etiam omnium esse unum intelligere ⁴; 3^o in iis autem, in quibus intel-

¹) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, ad 20. — ²) *Ibid.* ad 16.

³) *Opusc. De Unitate intellectus contra Averroistas.*

⁴) *Ibid.*; cf. *Cont. Gent.*, lib. II, c. 75; I, q. LXXVI, a. 2 c.

lectus aliis potentiis animae indiget, tanquam instrumentis, esse plures actiones intelligibiles, sed intelligentem etiam unum esse, namque « unitas operantis attenditur non « secundum instrumenta, sed secundum principale agens, « quod utitur instrumentis ¹ »; 4^o si omnes homines sunt unus intelligens, esse quoque unum volentem, atque unum diversarum volitionum humanarum auctorem ². Quocirca secundum Averroistas omnes homines sunt unicum subiectum intellectu et voluntate praeditum, nempe unus homo. Haec pauca afferamus: « Si igitur sit unus intellectus « omnium, ex necessitate sequitur, quod sit unus in- « telligens, et per consequens unus volens, et unus « utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis, secun- « dum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex « hoc ulterius sequitur, quod nulla sit differentia inter « homines, quantum ad liberam voluntatis electionem, « sed eadem sit omnium ³ ». Haec argumentatio s. Thomae in Cousinianos adamussim quadrat; si quidem hi quoque, ut diximus, docent unicum esse *intellectum agentem*, quo omnes homines intelligibilia cognoscunt, quemque *rationem impersonalem* vocant. Quod quidem consecrarium cum toto systemate cousiniano consentit. Namque Cousinius, praeterquam quod aperte dixit rationem humanam non esse aliud, quam rationem divinam, docuit quoque, ut alias videbimus, unicam esse substantiam, eamque infinitam ⁴, et Bouillierius, qui theoriam rationis impersonalis singulari opere exposuit, et defendit, rationem nostram a ratione divina re non distinxit, et, secundum Heghelii decretum, rationem divinam, sive Deum, cum se in nobis manifestat, conscientiam sui adipisci asseruit ⁵.

Eadem argumentatio sancti Doctoris vitium pantheismi,

¹) *De Vnitate intellectus*, ibid. — ²) Vid. *ibid.* — ³) Ibid.

⁴) *Introd. à l'hist. de la phil. etc.*, leç. V, et VI, et *Fragm. Préf. à la 1^o édit.* passim. Vid. ea quae de pantheismo Cousinii scripsimus in *Ephem. La Scienza e la Fede*, vol. III, p. 392, not. 1, Napoli 1842. — ⁵) *Op. cit.*, p. 229 et 239.

quod in Ontologorum systematis latet, luculenter quoque patefacit. Etenim, si lumen, quo mentes humanae res intelligunt, non est aliud, quam ipsum lumen intelligibile Dei, necesse est rationem humanam eandem esse, ac rationem divinam, cum principium, quo facultas actus suos exerit, uti ex s. Thoma diximus, esse *aliquid in anima*, sive *formaliter ei inhaerere* oporteat¹. Malebranchius et Giobertius, ut alibi vidimus², hoc consecrarium sine ulla ambage admittunt. At, si ratio, ex qua homines res intelligunt, est eadem ac ratio divina, consequitur, secundum argumentationem s. Thomae, quam modo adduximus, homines a Deo reapse non distingui, Deumque revera esse, uti Heghelius docuit, qui in spiritu humano res intelligit. Nec Lovanienses hoc consecrarium ontologismi vitant, eo quod non essentiam Dei, sed ideas absolutas esse lumen intelligibile mentis humanae contendunt: cum enim, ut dictum est, ideae absolutae ab eis accipiantur, prout concretae in Deo sunt, hae non aliud sunt, quam ipsa essentia, sive substantia Dei.

Verum, quoniam Ontologi, pantheismi scopulum vitaturi, interdum asserunt mentem humanam lumine increato Dei res intelligere, non quod lumen intelligibile eius sit ipsum lumen Dei, sed quod cum lumine intelligibili Dei, arcano quodam modo, coniungitur³, iuvat eos hoc dilemmate perstringere: Aut lumen, quo intellectus humanus res intelligit, est ipsum lumen Dei, aut re ab eo distinguitur. Si prius, necesse est, uti modo demonstravimus, mentem humanam esse eandem cum mente divina. Sin alterum, destruitur fundamentum omnis ontologismi, si quidem hoc in eo positum est, quod mens humana res non per aliud, quam per ipsum lumen in-

¹) I, q. LXXIX, a. 4 c. — ²) Pag. 59.

³) Vid. V. Gioberti, *Protol.*, Saggio I, Prelim. vol. I, p. 174, ed. cit. Sed contrariam opinionem, quae capitale et necessarium dogma omnis ontologismi est, constanter tenuit. Vid. praeter l. cit. p. 59, *Errori filos.* Lett. XII, vol. III, p. 94, 95, 123, ed. cit.

telligibile Dei, intelligit. Re vera, si mens humana in se habet lumen, ex quo res intelligere valet, opus divino lumine ei non est, ut res, quantum eius natura fert, intelligat, sed solum, ut lumen, quod a Deo accepit, a Deo ipso in ea conservetur, et dirigatur.

Refutatis iis, qui lumen intelligibile animae extra ipsam animam ponunt, opiniones eorum ad examen revocandae nobis forent, qui lumen ipsum non aliquam facultatem intelligendi, sed vel ideas innatas rerum, vel unicam ideam Entis possibilis, vel formas, sive dispositiones quasdam intellectus esse pugnant. Sed ipsas, quippe quae, ut ab initio monuimus, potius ad controversiam de origine idearum, quam ad Dynamilogiam, pertinent, ad Idealogiam amandamus, atque hic lumen intelligibile esse aliquam facultatem intellectricem animae humanae pro re iam explorata statuimus. Id certe ex iis, quae contra Averroistas, Cousinianos atque Ontologos disseruimus, prono alveo fluit. Namque, si lumen intelligibile mentis humanae debet esse aliquid, quod formaliter ipsi inhaeret, et quo ipsa actiones suas intellectivas exercet, consequitur oportere 1° ut animae insit, quia id, quod formaliter animae est, ab essentia ipsius animae oriatur necesse est; 2° ut sit principium aliquod operationis, sive aliqua facultas, non vero dispositio alicuius facultatis, aut terminus alicuius operationis cognoscitivae, sive una, pluresve ideae. His addere e re est aliud argumentum, quod s. Thomas ab Alberto Magno¹ hausit, atque exposuit hoc modo: Anima humana non foret perfecta, nisi haberet in se principia, quibus res intelligit; si quidem id perfectio cuiusque naturae expostulat. Atqui, cum obiectum intellectus sit immateriale ex phantasmatis arreptum, opus est animae duobus principiis ad res intelligendas, nempe uno, quo phantasmata conditionibus materiae exuit, eaque actu intelligibilia efficit, quod est intellectus agens, altero

¹) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 3, *Contr.* n. 4, et a. 4 *Solut.*
PHILOS. CHRIST. DYNAM. II.³

autem, quo phantasmata, iam actu intelligibilia effecta, excipit, per eaque res intelligit, quod est intellectus possibilis. Necesse igitur est, ut tum intellectus agens, tum intellectus possibilis in anima sint. En verba sancti Doctoris: « Non enim homo esset a natura sufficienter institutus, si non haberet in seipso principia, quibus posset operationem complere, quae est intelligere; quae quidem compleri non potest, nisi per intellectum possibilem, et per intellectum agentem¹ ». Quod argumentum alibi evolvit hoc modo: « In natura, cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem; et si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut ut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia, eius autem propria et naturalis operatio est intelligere, quae non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium; scilicet intellectum agentem, et possibilem, et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse² ».

Postquam exploravimus intellectum agentem esse quamdam facultatem animae, necesse est, ut ad investigandum naturam atque operationem eius progrediamur.

ARTICVLVS OCTAVVS

De natura atque operatione intellectus agentis

Quandoquidem natura cuiusque facultatis ex eius a-

¹) *In lib. III De Anim.. lect. X.*

²) *Cont. Gent., lib. II, c. 79, n. 9.*

etibus, uti ostensum est, cognoscitur, non aliter natura intellectus agentis a nobis perspicui potest, quam si modum, quo ipse actus suos exerit, inquiramus. Iam diximus intellectum humanum, quamdiu anima cum corpore coniungitur, non posse essentias rerum materialium cognoscere, nisi eas ex phantasmatis eruat, et, cum phantasmata *potentia*, non *actu* intelligibilia sint, opus ei esse aliqua vi, qua conditiones materiales ab eis removeat, eaque intelligibilia actu efficiat. Haec autem vis ea est, quae intellectus *agentis* nomen habuit, quia ipsa in phantasmata, quae obviam ei fiunt, aliquid agit. « Naturae rerum materialium, ait s. Thomas, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales, et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliam quam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles in actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis ¹. Hinc Plato, uti idem Aquinas advertit, in eo quod intellectum agentem animae denegavit, probe sibi constitit. Namque, cum putaverit res materiales esse participes, μετέχειν, *idearum*, sive formarum subsistentium, quia Deus illas ad idearum exemplar effinxit, consequenter tenuit illas esse *actu* intelligibiles, quia ideae, utpote quae sunt immateriales, actu intelligibiles sunt. Verum, quoniam, subdit sanctus Doctor, sententia Aristotelis doctoris formas, sive quidditates rerum materialium nonnisi in materia concretas existere, veritati consentanea est, res esse potentia, non actu intelligibiles secundum ipsum Stagiritam tenendum est ². Quod cum ita se habeat, vides totam quaestionem de natura intellectus agentis circa modum versari, quo intellectus phantasmata intelligibilia actu efficiat.

¹) I, q. LIV, a. 4 c.

²) Legendus est s. Thomas, I, q. LXXIX, a. 3 c.; *Qq. dispp.*, q. unic. *De spirit. creat.*, a. 10 c., et q. unic. *De Anim.*, a. 4 c.; cf. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 1, *Contr.* n. 6.

Plures sunt, ut diximus ¹, hac de re sententiae Scholasticorum, quas hic examini subiiciamus oportet. Illa, quam Caietanus propugnavit, bona acutissimi viri pace, perabsurda est. Namque, si actio intellectus agentis in phantasma efficit, ut essentia rei conditionibus materiae exuta in eo eluceat, dicendum est phantasma ob actionem, quam intellectus in illud exercet, ad essentiam rei, omnis conditionis materialis expertem, rapraesentandum idoneum fieri. Atqui hoc perabsurdum est, quia « non potest esse, ut s. Thomas ait, quod aliqua res sit im-
« ginabilis per suam essentiam ² ». Namque, uti a Ferrariensi observatum fuit ³, essentia rei, si a conditionibus materiae seiungatur, est immaterialis atque universalis; phantasma autem rem, nonnisi in conditionibus materiae involutam, proindeque individuum repraesentare quit, si quidem phantasia non aliter res repraesentat, quam sub quantitate, quae et quaedam conditio materiae est, et res individuas efficit. Egregie ad hanc rem Albertus Magnus: « In sensu et phantasia non est, nisi particulare et
« singulare: si ergo non esset movens intellectum possibilem, nisi phantasia, non moveretur intellectus possibilem, nisi secundum particulare: et ideo intellectus possibilem non differret a viribus animae sensibilis: ergo
« necesse est intellectum agentem ponere, qui agit universale ex particulari ⁴ ».

Audiendus porro non est Caietanus, cum phantasma ab intellectu, quocum coniungitur, vim repraesentandi immateriale atque universale accipere asserit. Namque ipse, ut Mazonius advertit ⁵, pro concessio sumit id, quod adversarii eius negant. Hi enim pugnant fieri non posse, ut phantasma ex coniunctione sui cum intellectu ad aliquid immateriale, atque universale repraesentandum accommodatum evadat. Quapropter ei demonstremus

¹) Pp. 55 sqq.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XII, a. 12 ad 12.—³) *Op. cit.*, l. c.

⁴) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 1, *Contr.* n. 7.

⁵) *Op. cit.*, sect. cit. p. 111.

dum erat, quomodo vis repraesentandi universale, atque immateriale ab intellectu in phantasiam promanare queat. Iamvero id non demonstravit, nec demonstrare poterat. Nam facultas inferioris ordinis, ex eo quod cum facultate ordinis superioris coniungitur, actiones suas, quoad perfectissime fieri potest, exerit, sed ad actiones, quae facultatis superioris propriae sunt, exerendas minime idonea fit; alioquin facultas inferior ex vi superioris destrueretur, non perficeretur. Atqui repraesentatio rei immaterialis atque universalis, cuiusmodi est essentia rerum materialium omni conditione materiae exuta, est actio propria intellectus, quia nonnisi facultati, quae sine organo corporeo exercetur, convenire potest. Ergo fieri non potest, ut phantasma ab intellectu, cum quo coniungitur, vim essentiam, omnis materialis conditionis expertem, repraesentandi mutuetur. Quocirca opinio Caietani omnino reiicienda est.

Verum, si opinionem Caietani prorsus reiicimus, opinio, quam Ferrariensis illi suffectam voluit, non omnino nobis probatur. Cl. hic Interpres s. Thomae sensit, ut diximus, phantasma ex eo, quod cum intellectu proxime coniungitur, adeo perfici, ut ad effectum speciei intelligibilis cum ipso intellectu, tamquam unica causa, concurrat. Ast, haec opinio Ferrariensis in primis factum, ad cuius explicationem ab eo excogitata fuit, neutiquam explicare valet. Namque phantasma, cum per se solum *potentia* intelligibile sit, ad intellectionis productionem, tanquam causa efficiens, aut formalis, aliquid conferre non potest, nisi ab intellectu agente *actu* intelligibile efficiatur. Iamvero, phantasma, ex eo solum, quod cum intellectu coniungitur, intelligibile *actu* effici non potest. Namque natura potentiae inferioris, ut saepe dictum est, ex coniunctione cum potentia superiori perficitur quidem, sed non mutatur. Atqui inter id, quod est potentia intelligibile, atque id, quod est actu intelligibile, diversitas naturae existit, quia illud est materiale, hoc immateriale. Ergo phantasma ex eo,

quod phantasia cum intellectu in eodem subiecto coniungitur, intelligibile actu effici nequit.

Practerea, opinio Ferrariensis non modo non explicat factum, ad cuius explicationem excogitata fuit, sed in eo etiam peccat, quod phantasiam posse cum intellectu ad speciei intelligibilis productionem, tamquam unicam causam completam concurrere pro certo sumit. Et sane, repugnat unum, eundemque effectum ex pluribus causis diversi generis oriri, quia, cum causae secundum naturam suam operentur, inde sequeretur essentiam rei ab ipsis effectae non esse unicam et uniusmodi, sed essentiis diversi generis constare. Iamvero phantasia, quoad ab intellectu, ob suam cum eo coniunctionem, perficiatur, est diversi generis, ac intellectus, quia illa est facultas organica, et pro obiecto habet rem in materiae conditionibus involutam, haec autem est inorganica, et pro obiecto habet quidditatem quacumque conditione materiali exutam. Fieri igitur nequit, ut phantasia cum intellectu, tanquam unica causa completa, speciem intelligibilem producat. Enimvero, secundum ipsum Ferrariensem, species intelligibilis repraesentat rem immaterialem atque universalem, phantasma autem, etiam prout ab intellectu perficitur, rem materialem et singularem. Atqui id, quod natura sua rem materialem et singularem repraesentat, nequit esse causa eius, quod repraesentat rem immaterialem atque universalem. Ergo phantasma, tanquam causa, ad productionem speciei intelligibilis concurrere non potest. Breviter et luculenter s. Thomas: « Formae imaginationis, in quantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales ¹ ».

At sententia Ferrariensis, si quaestionem non omnino solvit, certe viam ad solutionem quaestionis assequendam nobis patefacit; indubium enim nobis videtur coniunctionem phantasiae cum intellectu in causa esse, quamobrem intellectus agens species intelligibiles ex phanta-

¹) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 ad 1.

smatis efficere queat. Verum nosse oportet, quomodo propter coniunctionem phantasiae cum intellectu abstractio specierum intelligibilium ab ipso intellectu fiat. Cl. Interpres, quoniam id non satis explicuit, in falsam opinionem, quam modo confutavimus, adductus fuit, nempe quod phantasmata cum intellectu agente, tamquam unica causa, ad productionem specierum intelligibilium aliquid conferant. Quapropter hic diligenter investigemus oportet, quomodo intellectus ex eo, quod phantasia cum ipso immediate coniungitur, species intelligibiles ex phantasmatibus efformet.

Nobis quaestio, secundum placita Alberti M. et s. Thomae, resolvi posse videtur hoc modo. Anima humana per se est *actu* intelligibilis, quia ipsa naturam immaterialem a Deo accepit. Atqui id, quod est per se *actu* intelligibile, est etiam intelligens¹. Ergo anima, natura sua, intelligens est. Iam, cum omne genus actionum aliquam facultatem expostulet², consequitur in anima esse oportere aliquas facultates, quibus ipsa est intelligens. Has, utpote quae ad naturam immaterialem animae pertinent, oportet esse *incorporeas*, sive inorganicas, atque a munere, quo funguntur, *intellectuales* vocari. Quandoquidem autem ad rerum essentias manifestandas et perspiciendas destinantur, quoddam *lumen naturale* animae sunt, quia nomen luminis, ut s. Thomas inquit, « primo quidem est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensus visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem³ ». Revera, « Omnes, ut s. Bonaventura scribit, in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicatorium⁴ ». Ex hac argumentatione, quam a B. Alberto Magno⁵ sumpsimus, facile perspicitur animae huma-

¹) Vid. p. 22.—²) Vid. *Dynam.*, vol. I, p. 35 sqq.

³) I, q. LXVII, a. 1 c.—⁴) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. 3, q. 2.

⁵) « Et illae, quae non sunt virtutes in corpore, sunt in ea ex

nae ex eo, quod immateriali natura a Deo donata est lumen intelligibile naturaliter inesse, quo se et alia intelligit. Iamvero, nomen luminis intelligibilis, etsi utrique intellectui, nempe agenti, et possibili conveniat, tamen in intellectum agentem verius quadrat, atque huic a Scholasticis proprie tributum fuit, quia hic essentias rerum materialium, quae in phantasmatis sub conditionibus materiae latent, actione sua detegit, et phantasmata actu intelligibilia efficit. « In intellectu humano, ait s. Thomas, quoddam lumen est, quasi qualitas, vel forma permanens, scilicet lumen essenziale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur ¹ », atque hoc esse dixit illud *lumen vultus Dei*, quod *signatum est super nos* ². Et s. Bonaventura: « Illa potentia, quae consequitur formam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa, de quo lumine potest intelligi illud Psalmi: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Et hoc lumen Philosophus videtur intellexisse intellectum agentem ³ ». Hinc s. Thomas saepe dixit lumen intelligibile esse intellectum agentem. « Intellectus agens, subdit, est sicut lumen, quod est lux participata ⁴ », et paullo post: « Intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo ⁵ ».

Iamvero, anima hoc lumine sibi naturaliter indito duo munera circa phantasmata obit, quibus essentias rerum materialium cognoscit. Prius est, quod phantasmata il-

« similitudine sua ad causam primam, per quam est, et per quam stat esse ipsius. . . Et intellectus est, qui fluit ex ipsa, secundum quod ipsa emanat a causa prima, et stat per ipsam in esse. Propter hoc variatur, et efficitur varius in se, et in speculatione: quoniam id quod fluit ab ea secundum quod ipsa est naturae intellectualis primae, conversa ad primam causam per lucis suae participationem, est in ea sicut lux, et est intellectus agens »; *De Vnit. intell. cont. Averroistas*, c. 6.

¹) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XII, a. 1 c.—²) Cf pp. 72 et 73.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4 c.

⁴) *Qq. dispp.*, q. *De spirit. creat.* a. 10 c.—⁵) *Ibid.*

luminat, hoc est reddit « habilia, ut ab eis intentiones « intelligibiles abstrahantur¹ ». Ad id probe intelligendum memoria repetamus oportet facultates animae, eo quod una post aliam ab essentia eius oriuntur, in eaque haerent, ita inter se comparatas esse, ut virtus facultatis superioris in facultatem inferiorem derivetur, ob idque facultas inferior virtutis, qua superior pollet, quodammodo particeps sit². Iam, cum ita res se habeat, perspicuum est phantasiam, quippe quae cum lumine innato intelligibili animae immediate coniungitur, virtutis intellectivae quodammodo participem esse, et phantasmata, quae eius actionum termini sunt, perfectiora esse, quam actiones sensuum propriorum et sensus communis³. Iamvero, haec perfectio phantasmatis in eo dumtaxat consistere potest, quod ipsum a materia et conditionibus eius magis, quam reliquae facultates sentientes inferiores, separetur. Nam, quoniam obiectum intellectus est immateriale, et facultates sentientes eo perfectiores sunt, quo magis virtutis intellectivae participes sunt, consequitur quamlibet facultatem sentientem magis, minusve perfectam esse, prout eius obiectum, quia materiam et condiciones materiales omnino exuat, in his magis, minusve obvolvatur. Quocirca ex eo, quod phantasia magis, quam sensus proprii et sensus communis, virtutis intellectivae particeps est, efficitur, ut phantasmata magis, quam perceptiones, a materia

¹) I, q. LXXXV, a. 1 ad 4.

²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 205. Adde haec pauca: «... sicut virtus essentiae animae in potentia relinquitur, ita etiam virtus unius potentiae praecedentis relinquitur in subsequenti»; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. 1, a. 2 sol.

³) « Actio, quae sit virtute naturae communis per aliquod sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio, quae debetur naturae animalis fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae. Vnde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae, quam alia animalia, secundum quod competit eius rationalitati »; *Qq. dispp.*, *De Potentia Dei*, *De Potentia generativa Dei*, q. II, a. 2 c.

eiusque conditionibus seiungantur. Porro , cum immaterialitas rerum sit ratio , ob quam res intelliguntur , perspicuum est , sensile, quo magis a materia atque conditionibus materiei seiunctum est , eo magis ad actum intelligibilitatis accedere, et, quandoquidem illud, quod in phantasmate est *potentia* intelligibile , est essentia rei conditionibus materiae obvoluta, perspicuum quoque est, phantasmata, ex eo quod magis, quam perceptiones sensus, a materia eiusque conditionibus seiuncta sunt, esse in *potentia proxima* , ut intellectus agens essentiam ab eis abstrahat , eamque intellectui possibili exhibeat. Id sibi s. Thomas voluit, cum dixit phantasmata ab intellectu ob coniunctionem, quam phantasia cum eo habet, *illuminari* ¹. Etenim , cum lumen , ut diximus , quamcumque manifestationem rei significet , phantasmata , eo quod ab intellectu in *potentia proxima* ad essentiam rerum manifestandam constituuntur, ab eo *illuminari* recte dicuntur.

Verum , quantumvis phantasmata ob coniunctionem sui cum lumine innato intelligibili illuminentur , nunquam eiusmodi fieri possunt , ut intellectus per ea res intelligat. Et sane , phantasmata , ut antea dictum est, quantumvis a materia abstrahantur, ipsa per se conditiones materiae omnino exuere nequeunt, proindeque semper *potentia*, non *actu* intelligibilia sunt. Atqui intellectus possibilis , nequit in actus suos prodire , nisi per aliquid , quod est *actu* intelligibile , quia nihil potest transire de potentia in actum , nisi per id quod est actu². Ergo, phantasmata, etsi ob coniunctionem sui cum lumine intelligibili longe perficiantur , nunquam eiusmodi esse queunt , ut intellectus possibilis per ea quidquam intelligat. Hinc s. Thomas advertit species intelligibiles non posse a phantasmatis produci , quia illae universale , haec particulare repraesentant. « Formae autem imaginationis, inquantum sunt individuales , non

¹) I, q. LXXXV, a. 1 ad 4.

²) Vid. pp. 51, 52.

« possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales¹ ».

Iam, si res ita se habet, vides phantasmata non posse medium fieri, quo intellectus possibilis res intelligit, nisi actu intelligibilia fiat; et, quoniam actu intelligibilia fieri nequeunt, nisi conditiones materiae ab eis removeantur, ipsa non posse fieri medium intelligendi, nisi per actionem intellectus agentis, quae in eis essentiam a conditionibus materiae, sub quibus obvolvitur, abstrahat. Quocirca phantasmata praeter perfectionem, quam a coniunctione phantasiae cum intellectu agente assequuntur, opus habent actione abstractiva eiusdem intellectus, ut ex iis species intelligibiles abstrahantur. Hanc doctrinam s. Thomas luculenter inculcavit. Ait enim: « Ad causandam intellectualem operationem non sufficit secundum Aristotelem sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius. . . , non tamen ita, quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliorum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem* . . . , facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam² ». Cuius rei ipse rationem assignans simul explicat, quid sit, quod in anima intellectum, non autem sensum agentem ponere oporteat. « Colores, inquit, habent eundem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organo corporis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem² ». Hinc « Cognitiono, subdit sanctus Doctor, quam per naturalem rationem

¹) *De Anim.*, a. 4 ad 3. — ²) I, q. LXXXIV, a. 6 c.

²) I, q. LXXXV, a. 1 ad 3; cf *ibid.*, q. LXXXIV, a. 4 ad 2; *Qq. disp.*, q. unic. *De spirit. creat.*, a. 9 c.

« habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtutē intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus¹ ». Quod alibi exemplo visus declaravit; his verbis: « Sicut in sensu visus est duplex activum, unum quasi primum agens, et movens, ut lux, aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem; ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum species per ipsum facta actu intelligibilis: et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum, quae per speciem cognoscuntur² ». Neque illud, ut idem s. Thomas advertit, putandum est, intellectum possibilem phantasmata intelligibilia actu efficere ex eo solum, quod, cum ipse immaterialis sit, ea immaterialiter excipere debet. Etenim conditio recipientis efficere quidem potest, ut illud, quod ab eo recipitur, incipiat alio modo in eo esse, quam quo est in se, sed non ut genus eius mutetur, alioquin illud destrueret, non reciperet. Atqui species intelligibiles diversi generis, ac phantasmata, sunt, quia haec materiale et singulare, illae immateriale et universale repraesentant. Ergo intellectus possibilis phantasmata in species intelligibiles transmutare non potest, eo dumtaxat, quod illa ex phantasia excipit³.

Itaque intellectus agens praeter actionem, quam naturaliter in phantasmata exercet, et per quam ea in potentia proxima ad actum intelligibilitatis constituit, aliam exercere debet, qua in phantasmatis essentias conditioni-

¹) I, q. XII, a. 3 c.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1, sol. 2 c.

³) « Conditio recipientis non potest transferre speciem de uno genere in aliud, potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est, quod, cum species universalis et particularis differat secundum genus, illa cognitio intellectus possibilis non sufficit, quod species, quae sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales »; *Qq. disp.*, q. unic., *De Anim.*, a. 4 ad 3.

bus materiei exuat, ipsaque phantasmata actu intelligibilia efficiat. Haec altera actio, quam intellectus agens circa phantasmata exercet, aliquando *abstractio specierum intelligibilium* a Scholasticis dicta fuit ¹, quia per illam intellectus, abstrahendo, sive removendo conditiones materiae e phantasmatis, efformat *species intelligibiles*, sive species, quibus intellectus possibilis res intelligit. Aliquando communi nomine *illuminatio phantasmatum* designata fuit ², quia intellectus agens, qui prima actione phantasmata constituit in *potentia proxima*, ut essentias rerum sine conditionibus materiae manifestent, secunda actione efficit, ut ipsa *actu* manifestent. Hinc illuminatio phantasmatum potest considerari in *actu primo*, et in *actu secundo*, prout primam, aut secundam perfectionem phantasmatum significat; si quidem prima perfectio oritur ex ipsa naturali coniunctione intellectus cum phantasia; secunda autem ex actione intellectus, quae illam naturalem coniunctionem consequitur.

At satis non est demonstrasse species intelligibiles non posse fieri sine actione abstractiva intellectus agentis, atque hanc actionem in eo consistere, quod intellectus conditiones materiae ex phantasmatis removet; sed inquirere etiam oportet, quomodo huiusmodi abstractio fieri possit, cum permulti Philosophi, ut diximus, illam reiecerint, qui absurda, vel saltem rationi impervia eis visa fuit.

Verum illa abstractio, nostra quidem sententia, nullam, aut saltem non magnam difficultatem continet, sive ipsa ad phantasma, ex quo fit, sive ad intellectum, qui illam efficit, comparata consideretur. Et primum, ad phantasma quod attinet, procul dubio non repugnat essentiam rei considerare, quin conditiones materiales, quibus ipsa individuatur, et sub quibus quodammodo

¹) Vid. ea quae ex ipsis passim hic afferimus.

²) Vid. s. Thom. I, q. LIV, a. 4 ad 2; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 c.; *Qq. dispp.*, *De Potentia Dei*, q. II, a. 2 c.

latet, simul considerentur. Revera non repugnat essentiam considerare sine iis, quibus ipsa individua efficitur; alioquin, cum ea, quibus ipsa individua fit, in diversis singularibus diversa sint, repugnaret quoque ipsam pluribus singularibus communem considerare. Atqui conditiones materiales, quae rem individuunt, essentiam ipsius rei, ut alias ostendemus, non constituunt, sed ei iam constitutae adiaciuntur, sive, ut Scholae aiunt, *accidunt*. Ergo essentiam sine conditionibus materiae, quae ipsam individuunt, considerare haud repugnat. Scite ad hanc rem s. Thomas: « Facit (intellectus agens) « ea (intelligibilia) in actu per abstractionem a materia, « et a materialibus conditionibus, quae sunt principia « individuationis. Cum enim natura speciei, quantum « ad id, quod per se ad speciem pertinet, non habeat « unde multiplicetur in diversis, sed individuantia prin- « cipia sint praeter rationem ipsius, poterit intelle- « ctus accipere eam praeter omnes condiciones indivi- « duantes, et sic accipietur ut aliquid unum¹ ». Praeterea certum est nos revera essentias rerum materialium ab omni conditione materiali seiunctas cognoscere, quicumque sit modus, quo illarum cognitionem assequimur. Etenim nos cognoscimus non solum multa singularia eiusdem speciei, puta hunc, vel illum hominem, sed etiam essentiam illorum communem, puta humanitatem, et multorum generum rerum scientias calleamus, quae quidem non circa accidentia, sed circa essentias rerum versantur. Atqui, si revera essentias multarum rerum sine suis conditionibus materialibus cognoscimus, rursus patet non repugnare, quominus in phantasmate essentia rei sine conditionibus materialibus consideretur. Iamvero, si non repugnat essentias rerum sine conditionibus materialibus a nobis considerari, nullo negotio perspicis nihil ex parte phantasmatum impedire, quominus species intelligibiles ab ipsis abstrahantur,

¹) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 c.

sed e contrario in ipsis phantasmatis esse fundamentum huius abstractionis, quia ex eo, quod essentia a conditionibus materiae, quibus in phantasmate individuatur, reapse distinguitur, efficitur, ut intellectus essentiam sine ulla conditione materiali considerare, speciemque intelligibilem a phantasmate abstrahere possit. Hinc scite Albertus M. docuit phantasiam esse facultatem *potentia* motricem intellectus, quia phantasmata universales naturas rerum, licet conditionibus materiae obiectas, in se continent. « Sed ad id quod quaeritur, secundum quid
« phantasia movet intellectum possibilem? Dicendum,
« quod secundum naturam universalis, quae est in ipso,
« licet non sit in eo, ut universalis, sed ut particularis:
« et propter hoc phantasia movens est in potentia mo-
« vens respectu intellectus agentis: et haec natura, quae
« est particularis, per actum intellectus agentis efficitur
« actu universalis in intellectu possibili ¹ ». Quem secutus s. Thomas statuit, ut mox dicemus, phantasma esse *agens instrumentale et secundarium* intellectionis.

Quatenus autem abstractio specierum ad intellectum pertinet, ipsa minus difficultatis nobis facessit. Re sane vera, quandoquidem omnes facultates tum sentientes, tum intellectrices in anima, tamquam in unico subiecto, coniunguntur, fit, ut, cum phantasma intellectui occurrit, voluntas intellectum moveat, ut vim suam in phantasma intendant, sive, ut Scholae aiebant, ad phantasma convertatur, quia voluntas, ut inferius dicemus, omnium facultatum exercitationem moderatur ². S. Augustinus, ad huius conversionis necessitatem insinuandam, exemplum a sensibus petivit. Ait enim: « Vt possit esse visio
« cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis si-
« mile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies

¹) *De Hom.* tract. I, q. LIII, a. 6 ad 7.

²) De hac re inferius. Quod ad intellectum attinet, audi s. Thomam: « Intellectus non agit aliquem effectum nisi mediante
« voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod mo-
« vet agentem ut finis »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 23, n. 3. Cf
s. August., *De Trinit.*, lib. XII, c. ult.

« animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies
 « oculorum ¹ ». At, quoties intellectus ad phantasma
 convertitur, non aliud in eo manifestum efficere potest,
 quam quod est potentia intelligibile, quia inter agens et
 patiens proportio naturae intercedere debet. Id autem,
 quod est potentia intelligibile in phantasmate, est essen-
 tia rei, quae sub conditionibus materiale latet. Ergo, in-
 tellectus, cum a voluntate permotus ad phantasma con-
 vertitur, non aliud in eo, nisi essentiam rei sibi detegit.
 Atqui considerare in phantasmate essentiam rei sine ul-
 lis conditionibus materiae illud est, quod in Scholis abs-
 trahere species intelligibiles ex phantasmatis dicebatur.
 « Hoc est, inquit s. Thomas, abstrahere universale a
 « particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmati-
 « bus: considerare scilicet naturam speciei absque con-
 « sideratione individualium principiorum, quae per phan-
 « tasmata repraesentantur ² ». Ergo intellectus ex eo ipso,
 quod a voluntate permotus ad phantasma convertitur,
 species intelligibiles ab eo abstrahit. Quamobrem abstra-
 ctio specierum intelligibilium ex phantasmatis, quatenus
 ad intellectum pertinet, nihil difficultatis nobis facessit.

Concludamus hanc controversiam verbis s. Thomae,
 quae duplicem actionem intellectus agentis in phanta-
 smata luculenter declarant. « Phantasmata, scribit, et
 « illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis
 « per virtutem intellectus agentis species intelligibiles
 « abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars
 « sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur vir-
 « tuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis
 « redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles
 « abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species
 « intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtu-
 « tem intellectus agentis accipere possumus in nostra
 « consideratione naturas specierum sine individualibus

¹) *De Trinit.*, lib. IX, c. 9.

²) I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

« conditionibus , secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur ¹ ».

Expensis eorum opinionibus, qui aliquam actionem intellectus in phantasma ad intellectionis effectum , si non re, saltem verbo, admittunt, nihil de mediae et recentis aetatis Ockamistis dicere hic attinet. Hi enim contendunt actionem intellectus in phantasma esse supervacaneam, quia intellectui ad rem intelligendam opus non esse specie intelligibili rei, sed solam praesentiam phantasmatis sufficere persuasum eis est. At, quoniam vidimus intellectum non posse quidquam intelligere, nisi specie intelligibili eius informetur, inde iure optimo inferimus intellectum siue aliqua actione in phantasma non posse rem intelligere, quam phantasma repraesentat. Itaque, missis Ockamistis, duo munera hic nos manent: scilicet 1° ut ex dictis pauca corollaria eruamus, quae ad naturam intellectus agentis perspicendam plurimum conferunt; 2° ut nonnullis difficultatibus breviter satisfaciamus. Verum quoniam difficultates commode resolvi nequeunt, nisi natura atque operatio intellectus possibilis comperta nobis sint, idcirco hic corollaria tantum exponemus.

ARTICVLVS NONVS

Corollaria ex doctrina iam statuta deducuntur

Potissima corollaria, quae ex iam statuta doctrina de intellectu agente fluunt, haec sunt: 1° *Illuminatio* intellectus considerata in *actu primo*, nempe prout phantasma in *potentia proxima* ad actum intelligibilitatis constituit, est naturalis ipsi intellectui; quia, cum ipsa ex naturali coniunctione intellectus cum phantasia progignatur, in ipsa natura animae radices suas habet; unde *radicalis* quoque dicta est. Considerata autem in *actu secundo*,

¹) *Ibid.* ad 4.
PHILOS. CHRIST. DYNAM. II.⁹

scilicet , quatenus abstractionem speciei intelligibilis ex phantasmate complectitur , a voluntate pendet , quia intellectus speciem intelligibilem rei ex phantasmate abstrahere nequit, nisi voluntas eum ad vim suam in phantasma intendendam impellat : quocirca haec illuminatio *conversio intellectus ad phantasma* a s. Thoma dicta fuit. Hinc s. Bonaventura Aristotelem et s. Augustinum secutus, dixit cognitionem nostram esse nobis innatam ratione luminis, quod res intelligibiles efficit, atque acquisitam ratione specierum, per quas ipsas res intelligimus, quia illud lumen in nostro animo naturaliter est, species autem actione illius luminis , sive intellectus agentis ex phantasmatis rerum nobis efformamus. « Cum ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis, et lumen, quo mediante de illo iudicamus, sicut videmus in visu, et in praecedenti auctoritate inquit Augustinus, quod habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi; sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei; et hoc quidem verbis Philosophi, et Augustini concordat. Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicarium: species autem et similitudines rerum acquiruntur nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Phil. in multis locis¹⁾ ».

Ex quo facile colligis in primis Dandinium falsum esse, quod asseruit illuminationem, quam intellectus circa phantasmata exercet, secundum s. Thomae doctrinam, esse animae omnino naturalem²⁾. Namque, secundum sanctum Doctorem , intellectus primam illuminationem non efficit in phantasmate, sed in phantasia, quia per illam adeo perficit phantasiam , ut haec actiones suas perfectius, quam vires sentiendi inferiores, exerat , et secundam illuminationem efficit in phantasmate, quia per illam ex hoc species intelligibiles abstrahit. Atqui abstractio specierum

¹⁾ In lib. II Sent., Dist. XXXIX, a. 3, q. 2.

²⁾ Op. cit. In lib. III De Anim. Com. XXIV, col. 1980.

proprie fit per secundam illuminationem, quia per primam dumtaxat phantasia ad secundam disponitur. Ergo abstractio specierum, secundum s. Thomae doctrinam, proprie secundae illuminationi adscribenda est. Iamvero, cum haec non sit naturalis, sed a voluntate imperetur, liquet illuminationem, quam intellectus circa phantasmata exercet, ex sententia s. Thomae, non solum non esse omnino naturalem, sed esse potius imperatam a voluntate, quam naturalem.

Colligis quoque, Rosminium in definienda conversione intellectus ad phantasmata a vero longe aberrasse. Ipse enim contendit 1° hanc conversionem in eo consistere, quod intellectus ideam *entis possibilis*, sibi innatam, phantasmatis accommodat, et, prout ipsam ideam diversis modis in phantasmatis determinatam deprehendit, diversas rerum notiones sibi efformat; 2° lumen, quod phantasma illuminat, non aliud esse, secundum doctrinam s. Thomae, quam ideam innatam entis possibilis, atque *intellectum agentem* esse virtutem intellectivam, quae illam ideam animo insitam phantasmatis accommodans, ea universalialia, proindeque actu intelligibilia reddit¹. Nos in Ideologia argumenta refellemus, ex quibus Rosminius ad ideam entis innatam admittendam permotus fuit. Hic breviter demonstremus oportet prorsus absurdum esse modum, quo ipse conversionem intellectus ad phantasma explicuit. Et sane, ens, cuius ideam innatam in animo Rosminius agnovit, non est neque *esse* essentiae, neque *esse* subsistentiae, sed *esse* quoddam *vagum* atque *indeterminatum*. Iamvero hoc ens indeterminatum non posse esse lumen, quo intellectus phantasmata illuminat, luculenter demonstratur hoc argumento. Philosophi concorderiter docent non aliud esse in rebus, nisi *essentiam*, et *esse*, quo essentia *actu* est, sive *subsistentiam*; licet de modo, quo unum ad aliud refertur, inter eos non

¹) *Saggio* etc., sez. V, part. IV, c. 4, a. 5, vol. II, p. 178, not. 3, Torino 1852.

conveniat. Atqui ens illud indeterminatum nequit esse lumen, quo alterutrum, aut utrumque cognoscitur. Et sane, medium, quod res actu cognoscibiles efficit, naturam rei, prout cognoscibilis est, in se complecti debet; namque cum, ut s. Thomas monuit, *omne agens agat sibi simile*, necesse est illud, quod in effectu naturam eius constituit, in causa, prout eius causa est, secundum eandem naturam esse¹. Iamvero, ens indeterminatum Rosminii neque essentia, neque subsistentia est. Ergo ens indeterminatum Rosminii nequit in rebus alterutrum, aut utrumque actu intelligibile efficere; ex quo consequitur illud non posse esse lumen, quod res actu intelligibiles efficit. Praeterea idea entis possibilis, secundum Rosminium, est primum notum, quo, tanquam medio cognoscibili, cetera cognoscimus. Atqui lumen intelligibile mentis humanae, uti ex dictis patescit, non est primum notum, quo, tanquam medio cognoscibili, cetera cognoscimus, sed est medium cognitionis, quod res actu cognoscibiles efficit, et quod non cognoscitur, nisi cum intellectus ex cognitione rerum supra se reflectitur. Ad rem s. Thomas: « Nec tamen oportet, quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum: non enim eo alia cognoscimus, sicut cognoscibili, quod sit medium cognitionis, sed sicut eo, quod facit alia cognoscibilia² ». Rursus igitur liquet ideam entis possibilis non posse esse lumen, quod phantasmata intelligibilia *actu* efficit, sive illuminat. Ex quo perspicitur, quoniam phantasmata ex conversione intellectus ad ea illuminantur, conversionem intellectus ad phantasma non consistere in eo, quod intellectus ideam entis possibilis phantasmati applicat.

2° Intellectus agens spectatus *in actu secundo*, nempe, prout species ex phantasmatis abstrahit, ad intellectionis productionem, tanquam causa *formalis* atque *effectrix*,

¹) *In lib. IV Sent.*, Dist. 1, q. I, a. 4, sol. 4. De hoc pronuntiato alias.

²) *Opusc. Super Boëthium De Trinit.*; cf I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 2.

concurrit , phantasma autem dumtaxat , tanquam causa *materialis*. Et sane, quoniam phantasma essentiam rei in conditionibus materiae involutam continet, et essentia, hoc modo considerata, est intelligibilis *potentia*, non *actu*, liquet phantasma virtuti intellectivae animae materiam quidem praebere, ex qua ipsa intellectionem efficit, sed formam intelligibilitatis, sive id, ex quo res intelligibilis est, in se non habere, quippe quod forma intelligibilitatis actu intelligibilis sit oportet. Quocirca ipsum non est causa formalis intellectionis. Neque est causa efficiens, quia, cum phantasma, ut dictum est, nonnisi particularem formam intellectui exhibeat, nequit efficere universale, cuiusmodi est species intelligibilis, per quam intellectus possibilis res intelligit, sed solum praebere materiam intellectui agenti, qui revera est ipsius causa. Ex hoc intelligis illud scitum s. Thomae, cognitionem sensibilem esse potius *materiam causae*, quam causam cognitionis intellectivae ¹, et phantasmata esse *agens instrumentale et secundarium* relata ad intellectum possibilem, qui species intelligibiles in se excipit ². Contra ea, intellectus agens est causa formalis intellectionis. Nam ipse, cum essentiam rei, quae est in phantasmate, omni conditione materiae exuat, phantasmati formam intelligibilitatis largitur, quia efficit, ut eius essentia actu intelligibilis fiat. Ad rem s. Thomas inquit: « Intellectus agens nihil
« recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis
« tribuit, faciendo ea intelligibilia actu ³ »; quocirca
« species intelligibilis, ut ipsemet ait, id quod in ea
« formale est per quod est intelligibilis actu, habet ab

¹) « Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae »; I, q. LXXXIV, a. 6.

²) « In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata, ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens, ut agens principale et primum »; *Qq. disqq., De Verit.*, q. X, a. 6 ad 7.

³) *Qq. disp., De Verit.*, q. XX, a. 2 ad 5.

« intellectu agente, . . . quamvis id, quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur ¹ ». Est etiam intellectus agens causa efficiens intellectionis, quia efficit speciem intelligibilem, quae, cum sit illud, per quod intellectus possibilis rem intelligit, ad intellectionis productionem, simul cum intellectu possibili concurrit. Hinc idem sanctus Doctor ait: « Verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint ² ». Totum hoc s. Thomas ab Alberto M. didicit, qui scribit: « Intelligere. . . est actus animae . . . ad quem operatur intellectus agens, sicut efficiens et forma ³ ».

3^o Species, quas intellectus agens ex phantasmatis abstrahit, reales atque obiectivas rerum naturas exhibent, ita ut intellectus possibilis, illarum ope, reales naturas rerum cognoscat. Et sane, quoniam intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis abstrahit, considerando essentias rerum sine conditionibus materiae, oportet, ut quaelibet species intelligibilis realem essentiam rei, quae phantasmate obvolvitur, repraesentet, licet omni conditione materiali exutam. Atqui omnes res, quae eodem genere, aut eadem specie continentur, in iis, ex quibus essentia constituitur, consentiunt, nec differunt, nisi conditionibus materiae, per quas in singulis ipsis essentia determinatur. Ergo species intelligibiles reales et communes naturas rerum repraesentant. Itaque sapienter s. Thomas docuit naturam rei, quam species intelligibilis repraesentat, prout ab omni conditione materiae seiuncta est, etsi non sit, nisi in animo,

¹) *Op. cit.*, q. XVIII, a. 8 ad 3; cf I, q. L, a. 2 c.; *ibid.*, q. CVII, a. 4 c.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 6 c.

³) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 6 ad 1.

tamen necessario referri ad omnia singularia , in quibus ipsa determinata in natura rerum existit. « Ipsa natura, « subdit, habet esse in intellectu abstractum ab omnibus « individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia « individua, quae sunt extra animam , prout essentialiter est imago omnium , et inducens in cognitionem « omnium, in quantum sunt homines ¹ ». Vnde et illud vides, quod idem Doctor quoque advertit , notione abstracta rei duo contineri , scilicet *naturam rei* , quae diversis modis determinata in singularibus existit , atque *abstractionem*, qua illa sine conditionibus materiae, quae ipsam secundum diversum modum in unoquoque singulari determinant, ab intellectu consideratur , proindeque abstractum priori modo esse reapse in natura rerum, posteriori autem in anima. Ex multis locis hunc afferre lubet: « Cum dicitur abstractum, duo intelliguntur, scilicet « licet ipsa natura rei, et abstractio . . . Ipsa igitur natura, cui accidit. . . abstrahi. . . non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum quod est . . . abstrahi. . . est « in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in « sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color , qui videtur sine « odore, manifestum est, quod color, qui videtur, non « est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, « hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est « similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, « quae intelligitur, non est nisi in hoc , vel illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus , quod est ipsum abstrahi . . . accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei , et non individualium principiorum ² ».

4^o Notiones abstractae, de quibus locuti sumus, falsae dicendae non sunt , ex eo quod essentias rerum conditionibus materiae, quibuscum revera coniunguntur, exu-

¹) *De ente et essentia*, c. 4. — ²) I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.

tas exhibent. Certe, essentiae rerum, quas intellectus ex phantasmatis abstrahit, etsi cum conditionibus materiae re ipsa coniungantur; tamen ab ipsis re ipsa quoque distinguuntur, quia inter essentiam atque eius accidentia, uti dicemus, realis distinctio existit. Quapropter error in intellectu locum habet, cum intellectus negat inesse essentiae rei aliquod accidens, quod in ea reapse est, non vero, cum essentiam ab aliquo, aut ab omnibus accidentibus seiunctam considerat. Nam, cum necesse non sit modum quo res cognoscimus, esse eundem, ac modum, quo res in se sunt, liquet necesse non esse, ut ea, quae nos seorsum intelligimus, seorsum quoque in rerum natura existant, sed dumtaxat, ut ab se reapse distinguantur. « Non necesse est, s. Thomas ait, ut ea, quae intellectus « separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum « natura ¹ ». Iamvero, abstractio, quae fit per intellectum agentem, non negat essentias rerum conditionibus materialibus obvolvi, sed dumtaxat illas sine hic considerat. Ergo notiones, quae per vim abstractivam intellectus agentis fiunt, falsae dicendae non sunt. De hac re dignus est, qui audiatur s. Thomas: « Dicendum, quod abstrahere contin- « git dupliciter. Vno modo per modum compositionis « et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse « in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per mo- « dum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, ni- « hil considerando de alio. Abstrahere igitur per intel- « lectum ea, quae secundum rem non sunt abstracta, « secundum primum modum abstrahendi, non est absque « falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum, « quae non sunt abstracta secundum rem, non habet « falsitatem . . . Est enim absque falsitate, ut alius sit « modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in « essendo ² ».

¹) Opusc. *De natura Angel.*

²) I, q. LXXXV, a. 1 ad 1; cf *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 ad 8.

Tertia quaestio solvenda hic foret, scilicet, num intellectus agens sit facultas distincta ab intellectu possibili, nec ne. Verum, quandoquidem haec quaestio solvi non potest, nisi postquam natura intellectus possibilis explorata fuerit, ad explorandum existentiam et naturam intellectus possibilis progrediamur necesse est.

ARTICVLVS DECIMVS

Opiniones Philosophorum de existentia intellectus possibilis

Principio, quid nomine *intellectus possibilis* veniat, exponamus oportet; si quidem ratio germanae methodi expostulat, ut quisquis notionem realem rei assequi studet, notionem nominalem eius iam compertam habeat.

Nos diximus, eo quod « principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum efficimur intelligentes in actu »¹, oportere esse in anima nostra principium, quod sit in potentia, quodque a potentia ad actum intelligendi progrediatur. Iam, cum principium proximum, ex quo anima quidquam agit, aliqua facultas eius esse debeat², necesse est, ut huiusmodi principium aliqua facultas intellectrix sit, per quam anima ex intelligente solum *in potentia* intelligens *in actu* fiat. Haec facultas intelligendi ea est, quae a Peripateticis post Aristotelem *intellectus possibilis* dictus fuit.

Iam vero in primis advertendum est voce *possibilis*, quod potentiae intellectivae adiicitur, significari *privationem* cognitionis in ea, sive defectum cognitionis, ad cuius ademptionem ipsa naturaliter comparatur, et, quoniam defectus alicuius accidentis in re intelligi non potest, nisi res vere esse intelligatur, vocibus *intellectus possibilis* non significari *meram possibilitatem*, ut nonnullis visum fuisse infra dicemus, sed aliquod princi-

¹) I, q. LXXIX, a. 2 c. — ²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 18.

pium *reale*, per quod anima a potentia ad actum intelligendi progreditur. « Et propter hoc, ait s. Thomas, « vocatur intellectus possibilis, sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis ¹ ». Quamobrem Albertus M. probe advertit possibile dictum fuisse illud ipsum, quod intellectus dictum est, at sub diversa ratione, quae nihil addit intellectui, quia naturam ipsam intellectus cum defectu cognitionis actualis significat ².

Praeterea, cum intellectus possibilis non habeat, ut diximus, in se species, per quas res intelligit, sed eas adquirat per abstractionem, quam intellectus agens in phantasmatis operatur, ipse proprie denotat, ut s. Thomas docuit, illam vim intellectricem, quae speciem a conditionibus materiae abstractam in se recipit, et actum intelligendi elicit. « Intellectus possibilis, scribit, « recipit species intelligibiles ³ ». Atque alibi: « Intellectus « agens non facit species intelligibiles actu, ut ipse per « eas intelligat. . . . cum non sit in potentia, sed ut « per eas intelligat intellectus possibilis ⁴ ». Ex quo haec duo colliguntur: 1^o Actio intellectus possibilis ab actione intellectus agentis in eo differt, quod haec sit abstractiva, sive effectrix specierum, illa autem specierum abstractarum receptrix, ita ut species eo ipso, quod ab intellectu agente efficitur, intellectum possibilem perficiat. « Actus « intellectus possibilis, subdit sanctus Doctor, est recipere « intelligibilia; actio intellectus agentis est abstrahere in-

¹) *Qq. dispp.*, q. unic. *De spirit. creat.*, a. 9 c.

²) « Ad primum autem, ait, dicendum, quod potentia non ponit nisi naturam intellectus, quia ipse susceptibilis est intelligibilem: et haec natura non est aliud ab ipso. Sicut enim « materia per seipsam susceptibilis est formarum, ita intellectus possibilis per seipsum est susceptibilis intelligibilem: « et sic idem est dictum per possibile, et per intellectum, sed « sub alia ratione, quae tamen ratio nihil addit, eo quod est « ratio privationis »; *De Hom.*, tract. I, q. LIV, a. 2.

³) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. VIII, a. 6 c.

⁴) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 76, n. 2.

« intelligibilia ¹ »; quapropter « species intelligibilis eadem
 « comparatur ad intellectum agentem, et possibilem, sed
 « ad intellectum possibilem, sicut ad recipientem, ad
 « intellectum autem agentem, sicut ad facientem huius-
 « modi species per abstractionem ² ». 2^o Quandoquidem
 anima per species intelligibiles, in intellectum possibilem
 receptas, res intelligit, intellectus possibilis significat prin-
 cipium *formale*, quo intelligimus, et, cum homo ratione
 intellectualitatis a reliquis animantibus specie distingua-
 tur, intellectus possibilis illud significat, per quod homo
 in specie sua constituitur. Hinc scite idem sanctus Doctor:
 « Intellectus possibilis est, quo hic homo formaliter in-
 « telligit ³ », atque alibi : « Relinquitur, quod intelle-
 « ctus possibilis sit, quo hic homo speciem suam sorti-
 « tur ⁴ ». Sed de notione nominali intellectus possibilis
 satis. Iam ad investigandum accedamus, num aliquis in-
 tellectus possibilis animae insit, et num eius natura talis
 reapse sit, qualem innuimus.

Quod attinet ad primum caput quaestionis, diversae de
 ipso sententiae Philosophorum, si in universum specten-
 tur, ad duas commode revocari queunt. Sunt enim, qui
 intellectus possibilis necessitatem agnoscunt, licet illius
 naturam, atque actiones diversis modis explicant; sunt
 autem, qui vel omnem intellectum possibilem tollunt, vel
 ipsum extra animum esse contendunt. Vt omnes hae opi-
 niones probe intelligantur, necesse est historiam contro-
 versiae ab Aristotele repetere, qui primus omnium de quo-
 dam intellectu possibili mentionem fecit.

Aristoteles in libro tertio *De Anima* duos ab se di-
 versos intellectus in anima luculenter agnovit, unum ut
omnia fiat, nempe *possibilem*, δυνατόν, vel παθητικόν, alte-
 rum ut *omnia efficiat*, nempe *agentem*, ποιητικόν ⁵, atque

¹) Qq. dispp., q. unic. *De Anim.*, a. 4 ad 8.

²) Op. cit., a. 4 ad 9; cf *ibid.*, a. 13 ad 20.

³) In lib. III *De Anim.*, lect. VII.

⁴) Qq. dispp., q. unic. *De spirit. creat.*, a. 9 c.

⁵) C. 4.

utrumque esse *separatum*, χωριστόν, et *non mixtum*, ἀμυγῇ, dixit ¹. Verum inter utrumque hoc discrimen posuit, quod agens sit *immortalis*, atque *aeternus*, ἀθάνατος καὶ αἰδῖος, possibilis *corruptioni obnoxius*, φθαρτός ².

Ex hisce placitis Aristotelis Averroes, post Alexandrum Aphrodisaeum ³ aliosque antiquos, confecit 1° duos intellectus possibiles, et secundum Stagiritam, et secundum rei veritatem, admittendos esse; unum, perinde ac agentem, separatum ab anima, alterum in ipso homine haerentem, qui per phantasmata cum separato coniungitur, sive, ut ipse inquit, *continuatur*; 2° singulos homines per intellectum possibilem separatum res intelligere, ex eo quod intellectus possibilis, qui in eis est, simul ac imagines rerum sensilium in phantasia efformantur, cum separato continuatur. Iam ipse contendit hunc intellectum possibilem esse illum, quem Aristoteles in capite quinto *patientem*, παθετικόν, et *mortalem* esse dixit, non vero illum, quem *separatum*, et *non mixtum* cum in hoc, tum in quarto vocaverat. Etenim hic, cum non solum a corpore, sed a toto homine abiunctus existat, corrupto corpore, corrumpi non potest; ille vero, quippe qui non aliud est, nisi illa facultas organica, quae nomine *cogitativae* designari solet, cum interitu corporis intereat necesse est ⁴.

At vero, s. Thomas aliique Doctores post Albertum M. longe aliter, quam Averroes, librum tertium *De Anima* interpretati sunt, et doctrinam de intellectu possibili, quam ille Arabs Aristoteli tribuit, et pro viribus propugnavit, tamquam absurdam atque impiam refutarunt. Iam sententia Aristotelis, prout a plerisque eorum exposita, et defensa fuit, huc redit: Aristoteles intellectum possibilem, atque intellectum agentem pro duabus facultatibus animae habuit, cum in capite quinto illas et ab se discriminaverit, et in anima esse manifeste docuerit.

¹) C. 4 et 5. — ²) C. 5.

³) *De Anima*, lib. II, c. 20, ed. cit. In pag. 53 not. ²), ubi dictum est *In lib. III De Anim.*, legis *De Anim.* lib. II, etc.

⁴) Vid. II. citt. p. 54, not. 1.

Nomine vero intellectus patientis, qui in eodem capite corruptioni obnoxius ab eo dictus est, aut designavit partem sentientem animae, quae, dum anima cum corpore coniungitur, intellectionis materiam praebet, aut ipsum intellectum possibilem, qui, dum anima a corpore seiuncta existit, quodammodo perit, non quia *esse* suum intellectuale amittit, sed quia, cum in anima a corpore seiuncta non amplius phantasmata existant, intellectus secus, ac in praesenti statu, res intelligit. Denique utrumque intellectum agentem et possibilem separatum dixit, non eo quod extra animam sunt, sed eo quod, cum sine ullo organo corporeo exerceantur, corpori non miscentur¹.

Sententia Averrois, quamvis ab hisce Doctoribus vehementissime explosa sit, tamen saec. XV et XVI non paucos, eosque praesertim in Italia, fautores habuit, quorum historiam erudite atque accurate nuper Ernestus Renanus enarravit². Reliqui Peripatetici eiusdem aetatis, ne de Alberti Magni, et s. Thomae discipulis dicamus, in duas praecipuas sententias scissi sunt. Alii enim senserunt Aristotelem intellectus patientis nomine nonnisi phantasiam designasse, quam in libro secundo intellectum quandoque nuncupaverat; alii intellectum possibilem, atque hunc pro mortali habuisse; ex quo Aristotelem de immortalitate animorum male meritum esse conficiebant. Hac aetate Trendelenburgius cum aliis germanis ita ad priorem sententiam accessit, ut teneret Stagiritam eo, quem modo possibilem, modo patientem intellectum dixit, non aliud denotasse, nisi cumulum omnium facultatum sentientium, quae ad intellectionis

¹) De his infra. Videsis interea, si lubet, Alb. M., *De Anim.*, lib. III passim; *De Hom.*, tract. I, q. LIV; *De Vnitat. Intellectus cont. Averb.*, *De Intellectu et Intellig.*; *Isag.*, c. 27-30; s. Thom., *In lib. III De Anim.* passim et alibi; s. Bonav., *in lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. 2, q. 1; Dist. XXIV, a. 2, part. I, q. 4 etc., et *Compend. theol. verit.*, c. 46; Scot., *Quodl.* XXXV, a. 1 et 2.

²) *Op. cit.*, part. 2, c. 3, § 19, p. 319 sqq, ed. cit.

effectiorem expostulantur, neque alium, quam hunc intellectum possibilem in anima agnovisse ¹. Posteriorem autem Saint-Hilaireus acriter propugnavit ².

Omnes, quos commemoravimus, Philosophi censuerunt animae humanae opus esse aliquo intellectu possibili, sive in ea, sive extra eam posito, ut res intelligat, quia ipsam in potentia ad res intelligendas naturaliter comparatam esse arbitrabantur. Ast alii non pauci, cum, diversis rationis momentis permoti, cognitionem intelligibilem esse menti innatam existimaverint, omnem intellectum possibilem sustulerunt, propterea quod menti, utpote quae res *actu* cognoscit, intellectus possibilis nulli usui esse potest. Verum, quandoquidem nos reapse novas cognitiones assequi nobis videmur, variae hypotheses ab eis excogitatae sunt, ut huius rei rationem assignarent. Plato, ut diximus ³, ad *praeexistentiam* animarum confugit, et scientiam rerum, quam in dies adipisci videmur, veram *reminiscentiam*, ἀνάμνησιν, esse docuit. Multi recentes post Cartesium, reiecta hac Platonis fabella, intellectum possibilem animae inesse negarunt, quia ipsam a Deo cum cognitione intelligibilem creari arbitrati sunt. Certe, Leibnitius, qui in hac doctrina evolvenda ceteris antecelluit, suum philosophiae systema verius cum *reminiscentia* Platonis, quam cum *tabula rasa* Aristotelis consentire dixit ⁴, et inculcavit, nihilque obstare docuit, quod novas cognitiones assequi nobis videamur, si quidem nos non o-

¹) *Op. cit.*, l. c., § 2, p. 493 et 494, ex quo haec pauca: « Quae « a sensu inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res « percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non suffi- « ciunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi « nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulatur, νοῦν « παθητικόν, dictas esse iudicamus ».

²) *Op. cit.*, Præf. p. XXVIII, et XXIX-XLII, et livr. III, c. 5, § 2 not. p. 303-305.

³) *Dynam.* vol. I, pp. 13, 209, nec non p. 53 vol. huius.

⁴) *Reflex. sur l'Essai de l'entend. de Locke; Opp.* p. 137, ed. cit.; *N. E.*, Avant-prop., p. 196, et lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et alibi. Cf Foucher de Chareil, *Lettres et Opusc.* in edit. de Leibniz, Introd. p. XCI, Paris 1854.

mnium perceptionum nostrarum *apperceptionem* habere exploratum est ¹. Illud porro, omissis ceteris argumentis, quae ad Idealogiam pertinent, eum ad hanc sententiam pertraxit, quod, ut alibi diximus ², potentias sine suis actibus, sive *nudas*, absurdum scholae figmentum esse sensit.

Ontologi autem, duce Malebranchio, de intellectu possibili nihil mutiunt, quia, cum mentem nostram ideas rerum in Deo intueri sentiant, profecto nihil est, cur intellectum possibilem in anima agnoscant. Giobertius, qui hanc doctrinam Malebranchii explicare et perficere studuit, contendit intellectu possibili menti opus non esse, non quod ei innatae sunt ideae rerum, ut placuit Cartesianis, sed, quod innata est intuitio *Ideae idearum*, sive *Entis creantis existens*, atque ipsam ex eo solum in potentia ad rerum cognitionem esse, quod illius primitivae intuitionis conscia sibi non est, cum fieri nequeat, ut mens nostra per ipsum actum intuitionis primitivae, quo Deum apprehendit, ipsam intuitionem Dei apprehendat ³. Rosminius vero etiam intellectum possibilem denegavit, licet animam naturaliter in potentia esse ad essentias speciales rerum cognoscendas teneret. Etenim putavit *intellectum* esse facultatem videndi ens indeterminatum, sive *possibile*, et *rationem* esse facultatem, sive functionem, qua anima, ideam *entis possibilis* perceptionibus sensilibus accommodans, speciales essentias rerum cognoscit. Cum autem idea entis possibilis animae innata sit, liquet intellectum esse semper in actu ad obiectum suum, proindeque nullum locum intellectui possibili relinqui. Porro hanc esse doctrinam s. Thomae, et s. Bonaventurae contendit ⁴.

Atque haec de historia huius controversiae satis. In

¹) *Monod.*, § 14, p. 706; *Princip. de la nat. et de la grace*, § 4, p. 705.

²) *Dynam.*, vol. I, p. 52. — ³) *Del Buono*, Proem., p. 9, ed. cit.

⁴) *Saggio* etc., sez. V, part. II, c. 2, vol. II, p. 70 sqq, et alibi, ed. cit.

qua Neoplatonicos et nuperos Transcendentales Germaniae praetermisimus, quia, cum hi senserint intellectionem ex eo fieri, quod intelligens atque intellectum unum idemque secundum substantiam sunt¹, ullum intellectum aut agentem, aut possibilem, si verbo, certe re admittere non potuerunt².

ARTICVLVS VNDECIMVS

Existentia intellectus possibilis asseritur

Diversas hasce Philosophorum sententias nobis animo reputantibus in primis aliquem intellectum possibilem, eumque in anima, non extra animam admittendum esse certum videtur. Enimvero, Philosophi, qui secus sentiunt, non negant, nobis reipsa videri nos a potentia ad actum intelligendi progredi, et principium, per quod ab una ad alium progredimur, animae nostrae inesse; sed, cum persuasum eis sit fieri non posse, ut aliquis intellectus possibilis existat, vel, si existit, in animo nostro haereat, aut nos esse unquam in potentia ad res intelligendas, aut nobis inesse principium, ex quo illas intelligimus, negarunt, diversasque hypotheses effinxerunt, ut factum intellectionis humanae explicarent. Quamobrem cardo controversiae, quam cum illis instituturi sumus, in eo versari debet, num ullius ponderis sint argumenta, quibus ipsi ad intellectum possibilem tollendum, vel extra animam ponendum permoti sunt. Si enim ea falsa a nobis detegentur, manifestum fiet nihil esse, quod facta, quae in intellectione locum habere nobis videntur, inficiemur, omnesque hypotheses, ab adversariis excogitatas, ex eo solum reiiciendas esse, quod illis opus non est. Iam, quoniam momenta rationis, quae ab adversariis prolata sunt, partim ideologica, partim dyna-

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 71.

²) Cf Vacherot, *Op. cit.*, part. IV, c. 4, p. 376-381, ed. cit.

milologica sunt, illis ad Idealogiam amandatis, haec in praesentia excutienda nobis sunt.

Atque, ut ab opinionibus recentium ordiamur, qui, secundum Platonem, omnem intellectum possibilem tollunt, illarum hoc commune fundamentum est, notionem intellectus, non secus ac cuiuslibet potentiae omni actu orbatae, esse prorsus absurdam, quia id, quod actu non est, nihil revera est in rerum natura, sed est dumtaxat possibile. Hinc eorum nonnulli contendunt doctrinam de intellectu possibili ab Aristotele propositam, atque a Scholasticis propugnata, affinem esse hypothesei *statuae*, qua Condillacus ad originem idearum explicandam usus est. Nam, si anima, initio ortus sui, nihil actu intelligit, sed omnino in potentia est ad res intelligendas, dicenda est ipsa iure optimo a Condillaco cum statua quadam comparata esse, quae diversis actibus sibi succedentibus cognitionem rerum adipiscitur ¹. His praei-
verat inter graecos Alexander Aphrodisaeus, qui illum intellectum possibilem, quem Aristoteles in anima posuit, non esse aliquid reale neque secundum substantiam, neque secundum actum, sed aliquid abstractum dixit ². Philoponus, ut doctrinam Aristotelis ab hac nota defenderet, eamque cum Platonica conciliaret, post Iamblicum dixit intellectum possibilem, ex Stagiritae sententia, intelligibilia confuse in se *actu* habere, et tantum ad distinctam illorum cognitionem in potentia esse ³. Si haec interpretatio vera esset, *schema* leibnitianum, quod antea innuimus ⁴, cum *tabula rasa* Stagiritae adprime consentiret. Rosminius vero Aristotelis, et s. Thomae doctrinam ex eo defendi posse censuit, quod ipsi non solum intellectum possibilem, sed etiam ideam entis possibilis menti innatam nomine intellectus agentis admiserunt, ita ut anima

¹) *Traité des sensat.*, part. 2, c. 1 *Oeuvr.* t. III, p. 166 sqq, ed. cit.

²) *Op. cit.*, lib. II, c. 13 et 14, ed. cit.

³) *In lib. III Arist. De Anim.* fol. 135 recto, Venetiis 1544.

⁴) *Vid. Dynam.*, vol. I, p. 52, 73.

partim in actu, partim in potentia ad res intelligendas naturaliter comparata sit ¹.

Iamvero, haec obiectio, quam, secundum doctrinam Alexandri Aphrod., recentes tantopere urgent, tum veritati rei, cum historiae adversatur. Et primo, a veritate rei abhorret facultatem, si sine ullo actu ponatur, non esse aliud, quam merum possibile. Certe, fautores huius sententiae probe sibi constant. Si enim facultates, ut ipsi sentiunt ², ab essentia animae reapse non distinguuntur, consequitur illas, si umquam sine ullo actu essent, nihil revera fore; si quidem ex sententia eorum, qui tenent facultates animae non esse aliud, nisi ipsam essentiam animae, prout diversas actiones exerit, nihil reale inter essentiam animae, atque actiones eius intercedere potest. Verum, quandoquidem facultates, uti ostensum est ³, ab essentia animae re ipsa distinguuntur, restat, ut non aliter intelligi queat facultates sine ullo actu esse merum nihil, quam si facultates ab actionibus re ipsa non distingui, sed unum, idemque esse dicantur. Certe, s. Thomas Megaricis asserentibus potentiam non existere, nisi cum existit eius actus, obiecit eos ex potentia atque actu unum, idemque efficere ⁴. At vero, hoc perabsurdum est. Namque, si actio et potentia unum essent, essentia foret principium immediatum actionis, quippe quod nullum accidens reale inter utramque intercederet ⁵. Atqui id, ut alibi demonstravimus ⁶, et falsum per se est, et ad pantheismum ducit. Ergo perabsurdum est actionem et potentiam esse unum, sed aliam ab alia reapse distingui oportet. Quod si potentia et ab essentia, et ab actione reapse distinguitur, esse distinctum et ab esse essentiae, et ab esse actionis habeat

¹) N. S., sez. IV, c. 1, art. 19, vol. I, p. 299 sqq.

²) Cf *Dynam.*, vol. I, p. 18 sqq. — ³) Pag. 21 sqq, cit. vol.

⁴) «... illi qui ponunt positionem praedictam, faciunt potentiam et actum esse idem»; *In lib. IX Metaph.* lect. 3. Nota, quod in pag. 52, vol. I, lib. X pro IX irrepsit.

⁵) Vid. p. 21 sqq, vol. cit. — ⁶) Pag. 23 eiusdem vol.

necesse est. Illud igitur solummodo videndum superest, num esse potentiae ab esse actionis seiunctum existere queat. Sententia asserens nobis certa videtur. Namque illud, quod ad notionem rei efficiendam non expostulatur, actu ab ea seiunctum esse non repugnat. Atqui notio potentiae non actionem, sed dumtaxat quemdam ordinem ad actionem complectitur; immo, prout potentia est, ipsam excludit, quia notiones potentiae atque actus sunt oppositae. « Actualitas, s. Thomas, scribit, potentialitati repugnat ¹ ». Ergo esse potentiae sine esse actionis existere potest. Cum res ita se habeat, liquet potentiam sine ullo actu esse aliquid reale, non mere possibile. Inde perspicis, quanto iure alias diximus potentiam non posse existere, aut intelligi sine actu *primo*, nempe sine *esse*, quod est principium actionis, sed existere atque intelligi posse sine *actu secundo*, nempe sine actione, cuius ipsa principium est ².

Hinc Albertus M. scite dixit possibile esse illud, quod *ad esse et non esse indifferens est*, et facultatem esse illud, quod per *esse suum*, quod ad alia ordinem habet, *actum inchoatum* complectitur ³. S. Thomas autem exemplo corporis diaphani ostendit fieri posse, ut aliquid diversa ratione sit in *actu* et in *potentia*. « Nihil prohibet, ait, esse aliquid actu unum, et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilem est potentia tantum ⁴ ». Itaque manifestum est no-

¹) I, q. LIV, a. 1 c. — ²) Vid. p. 52 vol. I *Dynam.*

³) Ipse, ut omnem aequivocationem inter possibile et potentiale, atque inter possibilitatem, et potentiam tolleret, illud, quod ad *esse et non esse* aequae se habet, simpliciter *potentiam* dixit, atque illud, quod per *esse determinatum*, quod in eo est, actum inchoatum quodammodo in se habet, *potestatem* nuncupavit « Potentia, inquit, ad esse et non esse indifferens est, potestas autem est potentia stans per actus inchoationem »; Lib. *de Praedicab.*, tract. V, c. 4.

⁴) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 6 c.

mine *possibilis*, quod intellectui adiungitur, significari aliquam naturam determinatam, sive actum primum, quae est in potentia ad intelligibile.

Secundo, sententia, quam modo reiecimus, a mente Aristotelis et Scholasticorum aliena est. Aristoteles enim statuit intellectum possibilem, atque intellectum agentem duas res ab se differentes in animo esse. At, si intellectus possibilis, secundum Stagiritam, est aliquid in anima, quod ab intellectu agente differt, patet intellectum possibilem, non secus ac agentem, esse, eius sententia, aliquid reale, non mere possibile. Neque obstat, quod ipse dixit intellectum possibilem non esse aliquid actu, sed omnia fieri posse. Ipse enim non illud sibi voluit intellectum possibilem non esse secundum se aliquid, quod est actu, sed non esse actu aliquid eorum, ad quae in potentia est; namque, si intellectus possibilis, uti ex s. Thoma diximus¹, ad aliquam naturam determinatam cognoscendam comparatus esset, ad certum quoddam genus intelligibile, non vero ad omnia in potentia foret. Ex quo sanctus Doctor cum ipso Stagirita confecit naturam intellectus non esse ullam ex illis, ad quarum cognitionem in potentia est, sed esse in potentia ad omnes. « Concludit
« autem (Aristoteles) ex hoc, quod non contingit natu-
« ram intellectus esse *neque unam*, idest nullam deter-
« minatam: sed hanc solam naturam habet, quod est
« possibilis respectu omnium² ».

Perperam quoque multi recentes, ut diximus, arbitrati sunt ex doctrina aristotelica de intellectu possibili sequi, animum esse principium mere passivum suae cognitionis, perinde ac Condillacus, saeculo superiori labente, sensit. Illi, praeter ea, quae retulimus, ex eo etiam argumentum capessunt, quod Aristoteles ipsum intellectum comparavit tabulae, in qua nihil actu scriptum est, quemadmodum Condillacus statuae, quae paullatim cognitiones rerum acquirit, adeo ut *tabula rasa* Aristotelis³

¹) Pag. 7.—²) In lib. III De Anim., lect. VII.—³) Op. cit., l.c.

sit *statuae* condillachianae simillima. Verum oppido falsi sunt. Nam Condillacus, ut alias dicemus, docuit facultates intelligendi non esse aliud, nisi quasdam transmutationes facultatum sentientium, proindeque intellectiones gradu, non natura, sive uti aiunt, *quantitate*, non *qualitate* a sensationibus differre. Contra ea, Aristoteles vim intellectricem animae, sive agentem, sive possibilem, a vi sentiente accurate discriminavit. In primis enim, ut utriusque actiones, secus ac sensationes, sine ullo organo corporeo exeri significaret ¹, utrumque intellectum, nempe agentem et possibilem *separatum*, et *non mixtum* saepe dixit. Praeterea intellectionem non a phantasia, sed ab utroque intellectu effici docuit. Et sane, intellectio, secundum eius doctrinam a Scholasticis egregie expositam, fit per species, quas intellectus ex phantasmatis abstrahit. Iamvero, phantasia nihil agit in intellectum, quia, cum species intelligibiles in phantasmatis *potentia*, non *actu* sint, intellectus illas ex phantasia excipere nequit. Verum intellectus agens aliquid, in phantasmata agit, quia species intelligibiles ab eis abstrahit, atque intellectus possibilis, species intelligibiles ab intellectu agente excipiens, actum elicit, quo res intelligit ². Ex quo vides 1^o phantasiam in productione intellectionis non agere quidquam, sed dumtaxat materiam intellectionis intellectui exhibere ³; 2^o universam vim intellectricem animae esse activam, quippe quod ea, cum unica sit secundum substantiam, quatenus est in intellectu agente, actionem exerit in phantasma, a quo speciem intelligibilem abstrahit, et quatenus est in intellectu possibili, per receptionem specierum actum intelligendi exerit.

Neminem porro moveat, quod intellectum possibilem in eo, quod rem intelligit, aliquid pati Aristoteles dixerit ⁴. Namque hic, uti ab Alberto M., aliisque

¹) Vid. s. Thom. *In lib. III de Anim.* lect. IX, *Qq. dispp.*, q. unic. *de Anim.*, a. 2 ad 1 etc., et Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 3 ad 1. — ²) Vid. p. 102, 103. — ³) Vid. p. 97.

⁴) *De Anim.*, lib. III, c. 4, § 10 et 11, ed. Trendel.

observatum est, dixit *pati* esse commune intellectui cum aliis naturis, non quod intellectus a rebus, quas intelligit, transmutatur, sed quod ad res intelligendas in potentia est. Revera, Stagirita, quemadmodum ex loco iam laudato luculenter patet, intellectum cum tabula nullis litteris consignata comparavit, non eo quod ipse a rebus, quas intelligit, transmutatur, quemadmodum tabula transmutatur a scriptura, quae in ea obsignatur, sed solum eo quod, sicut tabula *rasa* « nullam, ait Pacius, « scripturam continet, et quamlibet scripturam potest recipere: ita etiam intellectus humanus initio nullam speciem intelligibilem in se habet, sed potest omnes recipere ¹ ». Hinc s. Thomas: « Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia. . . . : secundum quem modum omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati ² ». Iam, passio stricte accepta, ut sanctus Doctor post Albertum M. ibidem advertit, evenit non in illo subiecto, quod rem in se recipit, quin ab illa transmutetur, quia receptio per se aliquam actionem complectitur sed in illo, quod per id, quod in se recipit, transmutatur. Itaque concludamus intellectum possibilem, ex eo quod species intelligibiles in se recipit, non posse stricte dici facultatem passivam, nempe eo modo, quo sensus est passivus. Totam hanc rem Albertus M. dilucide exposuit, indeque confecit comparisonem tabulae rasae non esse omni ex parte urgendam, quia tabula non est scripturae, quemadmodum intellectus cognitionis intellectivae, causa formalis atque effectrix ³. Iuvat hanc interpretationem

¹ In lib. III De Anim., c. 5, n. 14, p. 377, Francof. 1596.

² I, q. LXXIX, a. 2 c.; cf 1^a 2^{ae}, q. XXII, a. 1 c.

³ « Ex his enim intelligitur, quod duplex est potentia passiva: quaedam enim ex sua potentialitate non est, nisi subiectum et causa receptionis simplicis: quaedam autem ex sua potentialitate est causa et subiectum receptionis et transmutationis . . . Et sic oportet accipere de intellectu possibili,

calculo comprobare hodierni Scholiastis, in primis eruditi, sed non raro in Aristotelem nimis iniqui, cuius auctoritate saepe usi sumus: « Cave, ne mentem tabulam rasam
« cogites, per se inanem et inertem, in quam res quasi
« dominae semetipsas inscribant. Cui rei, quam ex hoc
« loco petivere, universa loci ratio adversatur. Neque enim
« mens per se inanis, sed *δυναμει* (potentia) res ipsae, quas
« ipsius mentis actio quasi in vitam suscitatur. Mens tabulae (*γραμματοειω*) non ita comparata, ut in Platonis Theaeteto, quasi in eius ceram rerum formae imprimerentur
« ut materiae similitudine capax memoriae vis intelligeretur. Menti nulla notitia innata, sed cogitandum, ut
« consequatur, velut tabula litteraria nihil iam in se scriptum habet, nisi manus pinxerit. Tabula litteraria non
« inertiae, qua per se omni vi carere videatur, imago
« est, sed potius facultatis suscipiendi est capax¹ ».

Itaque manifestum est nihil commune esse tabulae rasae Aristotelis cum statua Condillachi. Illud etiam advertendum est, statuam condillachianam esse meram hypothesein, et nonnisi hypothetice ab eius auctore sumtam fuisse, cum e contrario Aristoteles et post eum Scholastici intellectum possibilem, tamquam rem experientia testatissimam, acceperint. Et certe, nemo unquam mentem suam omni cognitione carentem expertus est, neque experiri unquam potuit, sed quisquis se a potentia ad actum intelligendi continuo transire experitur. « Vtram-

« quod sit in potentia receptiva tantum, cui intelligibilia prima
« actu non insunt, nec per dispositionem mediam inter actum
« et potentiam insunt ei, quod tunc oporteret eum esse materiale et transmutabilem ad actum, sed tantum habet recipere ea, et meliori modo, quam tabula: quia, ut supra diximus, quod ipsa est quodammodo formalis ad ea, quod non
« tabula circa scripturam est; et est operativa circa intelligibilia, quod iterum tabula minus facit circa scripturam »;
De Anim., lib. III, tract. 2, c. 17.

¹) Adolph. Trendel., *In lib. III De Anim.*, c. 4, § 11, p. 485 et 486, ed. cit. Cf Saint-Hilaire, *Logiq. d' Aristote*, part. 2, sect. 2, c. 9, vol. II, p. 15 et 21, ed. cit.

« que harum operationum, ait s. Thomas, experimur in
 « nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus, et abs-
 « trahimus ea¹ ».

Ex quibus omnibus luculenter patescit opus non esse Philoponi, atque Rosminii interpretationibus, ut vis activa humani intellectus secundum Aristotelis et s. Thomae doctrinam sarta tecta servetur. Nam s. Thomas scite demonstravit Stagiritam, cuius doctrinam probavit, cognitionem intellectivam partim a rebus, partim ab intellectu repetivisse. Fere piaculum foret eius ad hanc rem verba praeterire. « Rationabilior, scribit, videtur sententia Philosophi, « qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ad ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Vno modo ut actus ad potentiam; in quantum scilicet res, quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu: et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas, a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. . . Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint² ».

Accedit, quod interpretatio Philoponi a vera sententia

¹) *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 5 c.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 6 c.

Aristotelis longe aberrat. Etenim, primo Stagirita dixit intellectum possibilem esse illum, qui per se nihil *actu* intelligit, sed ad omnia intelligenda aptus est; at vero cognitio confusa, uti antea diximus¹, est *actualis*, non *potentialis*. Secundo, ipse intellectum possibilem reminiscendae platonicae et hic, et saepe alibi constanter opposuit. « Platonica sententiam, scribit Trendelenburgius, « ita coerces, ut . . . menti notionum tribuat facultatem, nec tamen insitam ipsam possessionem; mentem « idearum concipiendarum esse capacem, nec tamen innatarum per se dominam; adesse idearum condiciones, « modo ut ipsae sint, agat cogitatio² ».

Nihil porro est, quod in Rosminium hic animadvertamus; si quidem iam vidimus s. Thomam nomine intellectus agentis haud significasse ideam entis possibilis, atque alibi ostendimus hanc ideam innatam menti nostrae non esse, neque pro innata a s. Thoma habitam fuisse.

Obiic. Averroistae et Cousiniani. Exploratum est omnes homines in cognitione veritatum necessariarum consentire. Atqui hic consensus existere non posset, nisi facultas, qua homines illas cognoscunt, eadem in singulis esset. Ergo etc.

Resp. *Conc. mai.*; *Dist. min.* eadem *specie*, *Conc.*, *numero*, *Neg.*; Ergo etc. eadem *distinctione Conc.* et *Neg. consequ.* Et sane, consensus hominum in cognitione veritatum necessariarum optime explicari potest, quin ad unitatem numericam facultatis intelligentis confugiat. Namque eius ratio, secundum doctrinam s. Thomae, primo repeti potest ex natura intellectus, qui res intelligit. Revera, intellectus, etiamsi in singulis hominibus numero differre dicatur, idem specie in eis est, quia natura humana in singulis hominibus eiusdem speciei est. At, si natura facultatis intelligentis est eiusdem speciei in singulis hominibus, oportet singulis intellectibus eam-

¹) Cf *Methodolog.* c. II, art. 1, *Log. par.* III.

²) *Op. cit.*, c. 4, § 4, p. 470 ed. cit.

dem ad verum propensionem inesse. Ex quo necessario efficitur, ut singuli homines consentiant et in cognitione principiorum, quae obiectum naturale et proprium intellectus sunt, et, si vim ratiocinandi, quae ad ipsum intellectum pertinet, rite adhibeant, etiam in cognitione eorum, quae ex principiis necessario fluunt. « Omnia, subdit sanctus Doctor, quae sunt unius speciei, conveniant in actione consequente naturam speciei. . . Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam ¹ ». Atque alibi: « Consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis: sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur, sicut omnes oves consentiunt in hoc, quod existimant lupum inimicum: nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse ² ».

Secundo, ratio consensus, secundum eundem Aquinatem, repeti etiam quit ex naturis rerum, quae sunt obiectum intellectus. Nam, cum hae sint necessariae, atque eadem in singulis rebus, omnes homines in earum cognitione consentire necesse est, etiamsi intellectus unius ab intellectu alterius numero differat, quia unum idemque est illud, quod a singulis intellectibus intelligitur. « Licet, sanctus Doctor inquit, species intelligibilis, qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius, et illius hominis, ex quo intellectus possibilis sunt plures: id tamen, quod intelligitur per huiusmodi species, est unum, si consideremus, habito respectu ad rem intellectam, quia universale, quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus ³ ». Quocirca consensus in cognitione veri penes homines existit « propter unitatem intellecti, ut cum Alberto M. loquamur, et non propter unitatem intellectus ⁴ ». Qua in re hi Doctores secuti sunt Clementem Alex., qui breviter haec habet: « Sunt

¹) I, q. LXXIX, a. 5 ad 3; cf Opusc. *De Vnit. intellectus* etc.

²) *Qq. dispp.*, q. unic. *De spirit. creat.*, a. 9 ad 14.

³) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 ad 7.

⁴) *De Vnit. intell.*, c. 7 ad 13, p. 235, ed. cit.

« omnibus eadem cogitata, propterea quod ex rebus subiectis eadem forma, et typus ingeneretur omnibus ¹ ». Itaque firmum sit consensum hominum circa pronuntiata universalia luculenter intelligi posse, etiamsi non unus, sed singuli in singulis hominibus intellectus esse dicantur.

Obiic. rursus. Si intellectus, quo anima res intelligit, esset aliquid accidens animae, sive *personale*, profecto foret aliquid determinatum et singulare. Atqui id, quod est determinatum et singulare, nequit esse principium, quo indeterminatum, atque universale cognoscitur. Ergo.

Resp. *Disting. mai.* foret aliquid determinatum secundum esse suum, *conc.*, secundum *potentiam* ad intelligendum, *neg.* *Dist. etiam min.* si sit determinatum secundum *potentiam* ad cognoscendum, *conc.*, si secundum esse, *neg.* Ergo *Neg. cons.* Perspicuum est intellectum possibilem, prout est accidens animae, esse aliquid singulare et determinatum, quia omne id, quod in subiecto determinato est, ab eo determinetur oportet. « Hinc intellectus possibilis, ait s. Thomas, licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animae, cuius est potentia, habet materiam determinatam non ex qua, sed in qua sit ² ». At vero intellectus ad universale cognoscendum aptus est, non ex eo quod esse eius determinatur a subiecto, in quo est, sed ex eo quod esse, quod in subiecto habet, immateriale est. Namque intellectus, eo quod est immaterialis, aptus est ad recipiendas species immateriales rerum, hoc est, species, quae essentias rerum non solum a materia, sed etiam ab omni materiali conditione abstractas, repraesentant. Iamvero, huiusmodi species, per quas intellectus possibilis res intelligit, uti demonstratum est, etsi secundum esse, quod habent in intellectu, a quo recipiuntur, singulares sint, quia subiectum, in quo inhaerent, est singulare; tamen relatae ad essentias rerum, quas repraesentant, sunt uni-

¹) *Strom.*, lib. VIII, n. 8.

²) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 ad 12.

versales, quippe quod essentiae rerum, sine conditionibus materiae consideratae, sunt universales. Hinc idem s. Thomas in loco nuper laudato ¹, postquam advertit illud, quod a singulis intellectibus intelligitur, esse unum et idem, quia est universale, subdit: « Et quod per species
« multiplicatas in diversis id quod est unum in omni-
« bus possit intelligi, contingit ex immaterialitate species-
« ciorum, quae repraesentant rem absque materialibus
« conditionibus individuantes, ex quibus una natura
« secundum speciem multiplicatur numero in diversis ». Ex his facile intelligis nihil prohibere, quin species, etsi secundum *esse*, quod habet in intellectu, singularis esse dicatur, tamen sit medium, quo universale cognoscitur. Ipsa enim, uti Albertus M., alique observarunt, est medium, quo intellectus universale cognoscit, non prout est accidens animae, sed prout est ratio, per quam res cognoscitur. Audiamus Albertum Magnum: « Species consi-
« deratur duobus modis, scilicet ut ratio rei, et ut acci-
« dens animae. Et ut ratio rei est apud omnes idem,
« ut accidens vero animae individuatur in omnibus ani-
« malibus (*sic*) ² ». Atque alibi: « Intentio recepta in
« intellectu potest considerari dupliciter, videlicet ut re-
« cepta, et ut comparata ad ea, quorum est esse et for-
« ma: et primo modo est particularis, et secundo modo
« est universalis ³ ». Alberto M. adstipulatus est s. Bonaventura. Iis, quae alibi ex eo attulimus ⁴, addere lubet haec pauca: « Species, quae unitur intellectui, habet com-
« parationem ad intellectum, in quo est, et ad obiectum
« ad quod est, et quod repraesentat; et, quamvis in com-
« paratione ad obiectum habeat unitatem quodam modo
« in diversis cognoscentibus, quia ad idem in quantum
« est ratio et similitudo eiusdem: tamen in comparatio-
« ne ad animam, in qua est, habet diversitatem. Et pot-

¹) Pag. 118. — ²) *De Hom.*, tract. I, q. LV, a. 3, *Contr.* n. 2.

³) *De Vnit. intellectus*, c. 7 ad 8.

⁴) Pag. 50, 51.

« est poni exemplum de speciebus receptis in duobus speculis, vel in duobus oculis ¹ ».

Quandoquidem intellectus ex eo, quod naturam immaterialem habet, capax est recipiendi species, quibus universale cognoscit, concludendum est cum eodem Alberto M. naturam individuum et determinatam eius non solum non impedire, quominus universale cognoscat, sed etiam in causa esse, quomobrem illud cognoscat, quia universalialia, sive intelligibilia, nonnisi in natura immateriali determinata existere possunt ².

Ex dictis colligitur hypotheses, de quibus agimus, esse prorsus inutiles, quia nulla sunt momenta rationis, ob quae confictae ab eorum auctoribus fuerunt. Accedit, quod ipsae etiam absurdae sunt, si quidem factum intellectionis humanae non explicant, immo destruunt. Atque in primis, quod spectat ad Averroistas, ad quorum sententiam Cousinius accessit, ipsi, ut diximus, haec duo experientia constare fatentur: 1^o mentem humanam esse in *potentia* ad res intelligendas, et, cum res *actu* intelligit, ipsam esse principium, quod illas intelligit. Iam hypotheses ab Averroe et Cousinio effectae neutrum explicant. Non primum. Namque, si, secundum Averroem, intellectus, prout est agens, species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, et, prout est possibilis, species abstractas in se excipit, consequitur intellectum separatum esse illud, quod intellectionem efficit, atque in singulis hominibus inveniri dumtaxat materiam intellectionis, quae in phantasmatis consistit. Atqui, secundum effectum

¹) In *II lib. Sent.*, Dist. XVIII, a. 2, q. 1 ad 5.

²) « Sicut oculus, licet habeat naturam et ambitum potentiae ad omnia, quae movent ipsum secundum actum lucidi, tamen est aliquid determinatum in natura sensus, et sic est in se fundans sensibilia, quae recipit; intellectus, licet habeat ambitum potentiae ad intelligibilia, tamen est aliquid determinatum in natura animae et substantiae, et per id fundat in se intelligibilia et cognoscit, et iudicat: et hoc modo est natura determinata in uno et non in alio »: *De Vnit. intell.* etc., c. 7 ad 5; cf *ibid.* ad 20, et alibi.

Scholae, quod saepe innuimus, illud, quod operatur, est illud ipsum, quod operari potest. Ergo, si non unusquisque homo, sed intellectus separatus intellectionem efficit, non singulos homines, sed intellectum separatum in potentia ad res intelligendas esse oportet. Quapropter ab hypothesisi averroistica non modo ratio non redditur, cur nos in potentia ad res intelligendas simus, sed etiam consequitur nos neque in actu, neque in potentia ad res intelligendas esse. Secundum hypothesim cousinianam vero dicendum est individuas mentes humanas numquam esse in potentia ad res intelligendas, sed semper *actu* res intelligere. Si enim ratio *impersonalis* singulis mentibus humanis veritates necessarias suggerit, atque illis singulis, licet tamquam nullius propria, naturaliter haeret, necesse est, ut humanae mentes veritates necessarias semper *actu* intelligant, quia ratio *impersonalis* illas semper actu continet. Itaque hypotheses averroistica et cousiniana rationem, quamobrem mentes humanae in potentia ad intelligibilia sint, reddere non valent.

Neque alterum explicant. Namque, quod ad Averroem attinet, illud, quod aliquid agit, ut modo diximus, est illud ipsum, quod aliquid agere potest. Atqui intellectus possibilis est illud, quod res intelligit, quia ipse in se species intelligibiles rerum habet. Ergo intellectus possibilis est etiam illud, quod res intelligere potest. Iam, si intellectus possibilis separatus est illud, quod res et intelligit, et intelligere potest, nullus locus in intellectione menti humanae relinquitur. Intellectio igitur intellectui separato, non menti humanae, tribuenda est.

Averroistae, ut hoc consecrarium vitent, docent phantasmata, quibus singulae animae humanae cum intellectu separato continuantur, in causa esse, cur singuli homines res intelligant, quia continuatio phantasmatum cum intellectu efficit, ut species intelligibiles rerum in intellectu possibili separato, et in homine, ad quem phantasmata pertinent, tanquam in duobus subiectis, simul sint. Sed frustra. Et primo, fieri nequit, ut unusquisque homo cum

intellectu possibili separato per speciem, quae in phantasmate est, continuetur. Namque illud, per quod duo secum continuantur, unum idemque in utroque esse debet. Atqui species intelligibilis, uti alibi ostendimus, non est unum, prout est in phantasmate, et prout est in intellectu possibili. Ergo fieri nequit, ut unusquisque homo cum intellectu possibili per speciem, quae in phantasmate est, continuetur. Audire licet s. Thomam: « . . . ista coniunctio
 « non esset secundum aliquid unum, sed secundum di-
 « versa. Manifestum est enim, quod species intelligibilis,
 « secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in
 « potentia, in intellectu autem possibili est, secundum
 « quod est in actu abstracta a phantasmatibus. Si ergo
 « species intelligibilis non est forma intellectus possibilis,
 « nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus,
 « sequitur, quod per speciem intelligibilem non conti-
 « nuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est
 « separatus ¹ ». Hoc ipsum alibi exponens concludit;
 « Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu
 « possibili, et phantasmatibus, per quod intellectus pos-
 « sibilis continuetur nobiscum ² ».

Secundo, etiamsi singulos homines per species, quae in phantasmatis sunt, cum intellectu possibili continuari daremus, Averroistae exinde rationem reddere non possent, quamobrem singuli homines res intelligant. Etenim illa continuatio non efficeret, ut homines res intelligerent per intellectum possibilem, sed solum, ut ab intellectu possibili intelligerentur. Id nos ex s. Thoma, Scoto, aliisque demonstravimus, ubi de intellectu agente separato disseruimus. Hic lubet ad idem magis, magisque declarandum ab eodem s. Thoma hoc aliud argumentum aucupari: Etsi cum species intelligibilis, tum potentia intellectiva sint medium, per quod homo res intelligit; tamen species intelligibilis proprie refertur ad rem intellectam,

¹) *De Vnit. intell. cont. Averr.*

²) *Qq. dispp., q. unic. De Anim., a. 2 c.*

eo quod res per ipsam in anima nostra se sistit; potentia intellectiva autem ad animam, quia anima, eius ope, rem intelligit. Atqui, secundum Averroistas, in homine existunt quidem species intelligibiles rerum propter continuationem phantasiae cum intellectu possibili, sed potentia intelligendi extra hominem est. Ergo homo, secundum hypothesim averroisticam, est illud, quod intelligitur, non illud, quod res intelligit. « Si
 « species intellecta in actu est forma intellectus possi-
 « bilis, sicut species visibilis in actu est forma poten-
 « tiae visivae ipsius oculi; species autem intellectualis
 « sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis
 « in actu ad coloratum, quod est extra animam . . . ,
 « similis igitur continuatio est intellectus possibilis per
 « formam intelligibilem ad phantasma, quod in nobis
 « est, et potentiae visivae ad colorem, qui est in lapi-
 « de. Haec autem continuatio non facit lapidem vide-
 « re, sed videri. Ergo et praedicta continuatio intelle-
 « ctus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed
 « intelligi solum. Planum autem est quod proprie et
 « vere dicitur, quod homo intelligit, non enim naturam
 « intellectus investigaremus, nisi per hoc, quod nos in-
 « telligimus. Non igitur sufficiens est praedictus conti-
 « nuationis modus¹ ».

Hypothesis cousiniana minus, quam averroistica, explicare valet, quomodo singuli homines res intelligant. Et sane, unusquisque homo, Cousinii sententia, cum veritates necessarias cognoscit, tum ipsas ita a ratione absoluta excipit, ut nihil *personale*, nempe, quod ad ipsum hominem individuum, sive *personam humanam* pertinet, illis admisceat. Id non aliter intelligere licet, quam si dicatur rationem impersonalem esse non solum illud, quod veritates necessarias humanae menti suggerit, sed etiam medium, quo mens humana illas suggestiones in se recipit; namque, si illud medium in ipsa mente esset, certe

¹) *Cont. Gent.*, lib. II, c. LIX, n. 2; cf *De Vnit. intell.* etc.

mens aliquid *personale* veritatibus necessariis admisceret. At, si ratio impersonalis est in homine et illud, quod veritates suggerit, et illud, quo veritates excipit, inde sequitur, ut non homo individuus, sed ratio impersonalis in eo veritates necessarias intelligat. Ex quo vides Cousinium hanc suam doctrinam e Schellinghii, atque Hegheli fontibus derivasse. Etenim, ut scitè Frid. Stahlus advertit, *Identitas absoluta* Schellinghii non est, nisi *Ratio impersonalis*, quae se sub forma spiritus cognoscit, atque *Idea* Hegheli est eadem *Ratio impersonalis*, quae in tertio suae evolutionis momento suipsius conscia fit ¹. Cousinius, hunc scopulum vitaturus, nuperrime scripsit non rationem, sed veritatem esse *impersonalem*, quia illa cuiusque hominis propria est, haec autem est solius rationis aeternae et supremae, nempe Dei ². Ast incassum. Nam, si res comparatae ad intellectum humanum *verae* sunt, quatenus ab eo cognoscuntur, et omnis cognitio est actio *immanens*, consequitur veritates rerum, quas cognoscimus, menti nostrae inesse oportere, ad eamque pertinere. Hinc quisquis tuetur veritatem esse propriam intellectus divini, non humani, homines nullam rerum cognitionem assequi posse fateatur necesse est. Quocirca Cousinius, cupiens vitare pantheismum, in scepticismum incidit.

Ex quibus omnibus licet concludere hypotheses, quae ad factum humanae intellectionis explicandum Averroes et Cousinius effinxere, non modo esse inutiles, sed etiam ipsum factum non explicare. Accedit his, quod ambae hypotheses ad exitiales errores recto tramite ducunt. Namque hypothesis cousiniana, ut paulo ante demonstratum

¹) *Storia della Filos. del Diritto*, lib. X, sez. 1, c. 1, p. 417 et 418, et sez. 2, c. 1, p. 457-459, Torino 1855. Neminem profecto fugit Cousinium istud de *ratione* dogma eo tempore inculcasse, quo Procli a se editi volumen quartum Schellinghio atque Hegheli *amicis et magistris* suis nuncupavit. Vid. Procli *Opera* etc. vol. IV, Parisiis 1821.

²) *Du Vrai, du Beau, et du Bien*, p. 107, ed. 3.

a nobis est, aut ad pantheismum, aut ad scepticismum ducit, prout diversi sunt modi, quibus ab eius auctore exposita est. Averroisticam autem pantheismo affinem esse ex iis, quae de intellectu agente separato disseruimus, satis superque perspicitur. Nihilominus adiacere illis iuvabit aliud argumentum, quod ad intellectum possibilem proprie spectat, quodque s. Thomas adversus Averroem concinnavit: « Formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur, propria autem operatio hominis, in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti; unde oportet, quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud, quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim eius. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus velut quaedam substantia separata, sequitur, quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam¹ ». Ex his verbis sancti Doctoris hoc argumentum conficere licet: Intellectus possibilis est id, quo homo in sua specie constituitur, quia, ut inferius dicemus, illo distinguitur tum a brutis, quae omni intellectu carent, tum a substantiis intellectualibus, nempe Angelis, qui, cum semper actu res intelligant, intellectum possibilem, stricte sumptum, non habent². Ergo, si unus numero est in cunctis hominibus intellectus possibilis, omnes homines unus numero homo sunt. Averroes, ut ab hoc absurdo consectario caveret, dixit homines in sua specie non constitui per *intellectum possibilem*, sed per *intellectum passivum*, sive *cogitativam*, quae simul cum imaginatione et memoria praeparat phantasmata, atque haec intellectui possibili separato praebet, si quidem haec cum specie differat ab *aestimativa*, quae ipsius munere in brutis fungitur, in causa est, quare homo a brutis discriminetur³. Sed hoc effugium Averrois esse prorsus futile multis argumentis s. Thomas ostendit, ex quibus hoc unum seligimus: Cogitativa, cum, ipso

¹) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 c.

²) Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 4. — ³) *In III De Anim.*, Com. 5 et 6.

Averroë concedente ¹, circa particulares rationes rerum ver-
setur, facultas sentiens, non secus ac aestimativa, est. Quo-
circa, si ipsa cum intellectu possibili separato continuare-
tur, actiones eius perfectiores, quam actiones aestima-
tivae, forent, sed sentientes esse minime desinerent. At-
qui homo per id, quod sentiens est, in sua specie con-
stitui nequit, quia, quidquid sentiens in eo est, cum bru-
tis commune habet. Ergo homo per cogitativam in sua
specie constitui, atque a brutis discriminari nequit ².

In praesentia ad eos convertamur, qui, cum doctri-
nam aristotelicam intellectus possibilis absurdam existi-
maverint, ad hypothesim idearum innatarum confuge-
runt, ut causam, rationemque intellectionis humanae as-
signare possent. Hi, quemadmodum diximus, ideas menti
humanae insitas cum potentialitate eiusdem mentis ad
res intelligendas conciliaturi, autumarunt mentem huma-
nam per se consciam non esse idearum, quas naturali-
ter in se habet, sed, prout res externae in sensus incur-
runt, illarum conscientiam assequi. Cuius rei alia ratio
ab antiquis Platoniceis, alia a recentibus assignata fuit.
Plato enim sensit ideas in animo, ob poenalem eius cum
corpore coniunctionem, obliterari, easque in animo ex-
suscitari, prout res sensiles, quae illarum *similitudines*,
δμοιωματα, sive *participationes*, *μεθεξεις*, sunt, ei obviam
fiunt; unde *scientia* non aliud, nisi *reminiscentia* est.
Recentes autem, licet alii aliter rem explicant, in eo
cum Leibnitio consentire videntur, quod animus non
est omnium suarum perceptionum conscius, sed illarum
dumtaxat, quas reflexione adiutus ex obscuris distinctas
efficit, neque super perceptiones suas ante reflectitur,
quam sensus a rebus externis impellantur.

At vero, hae hypotheses ad rationem intellectionis red-
dendam non minus, quam averroistica et cousiniana, ine-

¹) Loc. cit.

²) Legesis hoc, aliaque argumenta sancti Doctoris in libro II
Cont. Gent., c. 60:

ptae sunt. Et sane, quod ad Platonem attinet, animae praeexistentia, eiusque cum corpore poenali coniunctione in praesentia omissis, ratio, ex qua fieri ipse censuit, ut nos a potentia ad actum intelligendi progredi nobis videamur, nullius momenti est. Etenim, cum ideae, quarum anima reminiscitur, eadem sint ac illae, quas ipsa in se consopitas naturaliter habet, unum idemque idcirco obiectum intelligibile efficiant, necesse est ut, si anima, secundum Platonem, sine ullo sensuum praesidio ideas rerum adquisivit, sine hoc etiam illarum reminiscatur. Absurdum porro est corpus, quicum anima coniungitur, impedire, quin anima suarum idearum per se reminiscatur. Namque primo, cum anima, ex Platonis sententia, non οὐσιώδως, *substantialiter*, sed *per accidens* cum corpore coniungatur, ipsa sane, eo quod cum corpore coniungitur, naturam suam non amittit. Atqui modus, quo subiectum res cognoscit, uti ostendimus, naturae subiecti cognoscentis consentaneus est. Ergo, si anima, eo quod cum corpore coniungitur, naturam suam non amittit, corpus in causa esse non potest, cur idearum, quas naturaliter in se habet, obliviscatur. Secundo, sensus, eiusdem Platonis iudicio, ad ideas rerum, quas consopitas in se habet, exsuscitandas animae inserviunt. Atqui nulla facultas potest esse impedimento actionibus alterius facultatis, ad cuius usum destinatur. Ergo sensus vi intellectrici ad rerum cognitionem adipiscendam impedimento esse non deberent. Iam, quandoquidem anima ex sua cum corpore coniunctione, cuiuscumque naturae haec esse dicatur, vim sentiendi consequitur, liquet corpus non posse in causa esse, quamobrem anima idearum suarum obliviscatur. Itaque in hac doctrina Platonis duo sunt, quae secum pugnant, scilicet animam, propter coniunctionem sui cum corpore, idearum oblivisci, et per sensus, quos ex illa coniunctione acquirit, idearum ipsarum recordari.

Praeterea, si anima in hac vita non aliter res intelligit, quam quod illarum reminiscitur, necesse est, ut

ipsa ideas omnium rerum *instar habitus* in se conservet, ob idque *habitualement* rerum cognitionem habeat. Atqui, secundum Platonis doctrinam, haec habitualis cognitio in anima non est. Etenim natura habitus, ut infra dicemus, expostulat, ut homo, quotiescumque ei libeat, illo utatur. « Vsus habituum, ait s. Thomas, subiacet voluntati ¹ ». Et alibi: « Habitus diffinitur esse, quo quis utitur, cum voluerit ² ». Animus humanus autem, secundum Platonem, ideas rerum in se *actu* considerare non potest, nisi res externae ipsum ad illarum considerationem excitent. Ergo, secundum Platonem, anima habitualent rerum cognitionem non habet. Quod si anima cum habituali cognitione rerum non nascitur, falsum est illam res ex eo intelligere, quod idearum, quas in priori vita contemplata est, reminiscatur.

Ex iis, quae contra Platonem disputavimus, in promptu est recentium opiniones refellere, quia hae fere iisdem, ac platonica, difficultatibus laborant. Enimvero, si animus noster, horum Philosophorum iudicio, sine sensuum praesidio res intelligit, ne sensuum praesidio quidem opus ei esse debet, ut super ideas rerum reflectatur, earumque conscia sit, quia eadem est facultas, qua anima res intelligit, et suarum intellectionum conscientiam habet. Iam, si anima sine sensuum praesidio intellectionum suarum conscia fit, consequitur corpus, cum quo anima coniungitur, et per quod sentiens est, in causa esse non posse, cur anima perceptionum, quae ei naturaliter insitae sunt, *apperceptionem* amittat. Quod attinet ad perceptiones sine apperceptione, inferius expendemus, num hae in animo esse possint. Hic tantummodo animadvertimus Leibnitium, eiusque hac in re sectatores incassum ad experientiam nos revocare. Namque hic non quaeritur, num reapse in nobis sint ali-

¹) *Qq. dispp., De Virt., q. I, a. 11 ad 14.*

²) ¹a ²ae, q. LXXVIII, a. 2 c. Cf *ibid.*, q. LII, a. 3 c.; q. LXIII, a. 2 ad 2; q. LXXI, a. 4 c.

quae perceptiones sine *apperceptione*, sed utrum necne perceptiones omnium rerum sine apperceptione nobis innascantur. Quapropter, etiamsi daremus esse in nobis aliquas perceptiones sine apperceptione, inde haud consequeretur perceptiones omnium rerum esse nobis innatas, sed dumtaxat aliquas perceptiones in nobis efformari, quarum conscii non sumus.

At, non solum absurdum est animam insitas in se rerum ideas habere, nec tamen illarum sine praesentia sensibilibum consciam esse, sed etiam repugnat animam esse in potentia ad res intelligendas, cum harum ideas naturaliter in se habeat. Et sane, si anima ideas rerum in se naturaliter habet, fieri non potest, ut ipsa in potentia ad res intelligendas unquam sit. Namque, cum ideae, uti adversarii sentiunt, sint illud, quo anima res intelligit, certe ipsae ad animam eodem modo, ac actio intellectiva, referri debent; si quidem id, quod ad actionem pertinet, ad id, quod est principium actionis, eodem modo, quo ipsa actio, referatur necesse est. Ergo, si anima species intelligibiles, sive ideas, semper actu in se habet, oportet ipsam res semper *actu* intelligere, atque e contrario, si in potentia est ad res intelligendas, in potentia quoque ad species intelligibiles, sive ideas esse. « Cum forma, ait sanctus « Doctor, sit principium actionis, oportet, ut eo modo « se habeat aliquid ad formam, quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam . . . Videmus « autem, quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum tam secundum sensum, quam secundum « intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, « ut sentiat quidem per actiones sensibilibum in sensum, « ut intelligat autem per disciplinam, aut inventionem. « Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in « potentia tam ad similitudines, quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sunt principia « intelligendi ¹ ».

¹) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

Ad Giobertium accedamus. Qui, ut diximus, sensit animam, etsi perenni intuitione *Ideae* fruatur, tamen dici posse in potentia ad res intelligendas, quia, cum in illa intuitione primitiva in Ens ipsum tota convertatur, conscientia illius intuitionis destituitur, ideoque se Deum, atque ea, quae in Ipso intuetur, intueri conscia sibi non est. Ex quo fit ut, cum ipsa in se rediens, conscientiam suae intuitionis assequitur, a *potentia* ad *actum* intellectionis progrediatur. Verum hic modus, quo italus Philosophus *potentialitatem* animae ad rerum cognitionem explicare studuit, et absurdus est, et *potentialitatem*, quam ipse agnoscit, explicare minime valet.

Et sane, non aliud Giobertium ad negandam primitivae intuitionis Dei conscientiam permovit, nisi illud, quod, quoties anima totam vim suam in aliquod obiectum *intendit*, nihil aliud praeter ipsum cognoscere quit. Etenim, cum intuitio primitiva Dei totam vim cognoscendi animae requirat, ille exinde confecit fieri non posse, ut anima, eo ipso, quod Deum intuetur, intuitionis suae conscia sit. Nos Giobertio lubenter concedimus Scholae effatum, quo ipse tamquam principio usus est. Nam, quoniam unica est vis, quam anima per suas potentias diversis modis exerit, necessario evenit, ut, quoties ea totam vim suam in exercitatione alicuius potentiae intendit, nullam aliam potentiam exercere valeat. « Dicendum, s. Thomas » inquit, quod quia omnes potentiae animae in una essentia animae radican-
« tur, necesse est, quod quando » intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio, et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur se cum aliquid aliud, quod magnam attentionem requirat¹. Praeterea cum Giobertio etiam sentimus men-

¹) 1^a 2^{ae}, q. XXXVII, a. 1 c.; cf *Ibid.*, q. LXXVII, a. 1 c. Cf pp. 51 et 174 *Dynam.* vol. I.

tem humanam non posse Deum intueri, nisi totam vim suam intellectricem in Eum *intendat*. Nam, cum Deus sit intelligibile infinitum, non potest menti nostrae conspiciendum se praebere, nisi totam vim eius ad se trahat. Id quoque luculenter s. Thomas docuit: « Ad hoc
« autem quod intellectus elevetur ad videndum divinam
« essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionem
« colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile,
« ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto
« conamine in illud intendat¹ ».

At vero, negamus ex his principiis quidquam elici, quod doctrinae giobertianae, quam hic excutimus, ullo modo faveat. Atque in primis haud possibile est mentem humanam in praesenti vitae statu totam vim suam cognoscentem in Deum intendere. Nam, quandoquidem Deus est obiectum intelligibile, mens totam vim suam in Eum intendere non potest, nisi a potentiis sensitivis omnino se abstrahat, quia unica, ut diximus, est vis, quam anima per diversas potentias secundum modos specie diversos exercet. Hinc scit idem Aquinas post verba modo laudata, subdit: « Et ideo oportet, quando mens ad
« divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio
« a corporeis sensibus² ». Hoc ipsum multis in locis inculcavit, ex quibus hunc unum afferimus: « Oportet, cum
« intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essen-
« tiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur;
« ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmati-
« bus, sed totaliter feratur in Deum³ ». Atqui mens humana in praesenti statu vitae se totam a potentiis sentientibus naturaliter abstrahere nequit, quia, cum obiectum proprium eius, dum anima cum corpore coniungitur, sit essentia rerum materialium, exinde efficitur, quemadmodum infra videbimus, ut nihil sine phantasmate intelligere valeat. « Mens nostra, ait idem sanctus Doctor, naturali

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XIII, a. 3 c.*

²) *Ibid.*—³) 2^a 2^{ae}, q. CLXXV, a. 4 c.

« cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus
 « species intelligibiles accipit, ut dicitur in *III De Anim.*,
 « unde omne, quod intelligit secundum statum viae, in-
 « telligit per species a phantasmatibus abstractas ¹ ». Ita-
 que mens humana in hoc vitae statu totam suam vim
 in Deum naturaliter intendere nequit. Quod cum ad in-
 tuitionem primitivam Dei, secundum ipsum Giobertium,
 expostuletur, consequitur prorsus commentitiam esse in-
 tuitionem primitivam Ideae, quam Giobertius in mente
 humana agnovit.

Praeterea, si demus Giobertio animam intuitione pri-
 mitiva *Idae*, sive Entis, frui, det nobis ipse oportet
 nos nunquam esse sine conscientia illius. Et sane, in-
 tuitio primitiva *Idae*, eius sententia, ipsum intelle-
 ctum constituit, quia ipse tenet essentialem esse cuilibet
 potentiae aliquem *actum inchoatum*, quem cum Leibni-
 tio *conatum* vocat ², et intuitionem primitivam esse co-
 gnitionem inchoatam *Idae*. Iamvero, quoniam anima hu-
 mana est natura sua intelligens, consequitur intuitionem
 primitivam *Idae* ad essentiam animae humanae pertine-
 re. Atqui, si intuitio primitiva ad essentiam animae per-
 tinet, fieri non potest, ut anima unquam conscientia il-
 lius destituatur; si quidem, anima, uti in *Ideologia* videbi-
 mus, seipsam atque omnia, quae in ea fiunt, primum
 cognoscit non per aliquem actum reflexionis, sed per so-
 lam praesentiam sui. Qua in re eiusdem Giobertii iu-
 dicium invocamus. Hic enim Rosminium reprehendit,
 asserentem primam cogitationem seipsam *secundo actu*
 cognoscere, propterea quod « cogitatio prima se neces-
 « sario cognoscit, quia, nisi se cognosceret, ens ap-
 « prehendere non posset ³ ». Adde, quod, etiamsi anima
 per actum reflexionis intuitionem primitivam cognosceret,
 intuitio, secundum ipsius Giobertii placita, ab illo actu
 disiungi nequiret. Namque « animus humanus, ut ille

¹) *Qq. dispp., De Verit.*, q. X, a. 11 c. — ²) *Vid. Dynam.* vol. I, p. 47. — ³) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 172 et 173, ed. cit.

« scribit, ex eo quod per intuitionem actus creativi seipsum in mundo implicatum videt, super se converti cogitur, atque ex hac conversione reflexio oritur¹ ». At, si reflexio, eius iudicio, simul cum intuitionem primitivam in animo exurgit, consequens est illam huic non praecedere, sed cum ea simul existere. Quae cum ita se habeant, concludere licet modum, quo Giobertius *potentialitatem* animae explicare studuit, 1° esse absurdum, quia absurdae opinioni intuitionis primitivae innititur; 2° potentialitatis factum haud explicare, quia, si mens humana intuitionem primitivam Ideae haberet, nequiquam in potentia ad res, quae Idea illa continentur, intelligendas foret, sed semper actu illas intelligeret.

Ex iis, quae huc usque diximus, intellectum possibilem revera in anima esse indirecta demonstratione confecimus. Quae quidem huc redit: Omnes hypotheses, quibus quamplures Philosophi potentialitatem animae ad res intelligendas, sine intellectus possibilis ope, explicare studuerunt, inutiles, atque absurdae sunt; ergo nihil est, quamobrem ab eis animae intellectus possibilis denegetur.

Ast, argumenta quoque ex Alberto Magno, et s. Thoma nobis praesto sunt, quae illius, existentiam directa demonstratione luculenter evincunt. Atque in primis, hi Doctores experientiam testem appellant. Experientia enim compertum est animam multarum rerum, quas ignorabat, cognitionem paullatim assequi. Iam, quandoquidem omnis cognitio est aliquis *actus*, animam, antequam cognitionem alicuius rei assequatur, *in potentia* ad ipsam esse oportet. Et sane, si omnis cognitio est quidam actus, liquet animam, cum cognitionem alicuius rei consequitur, actum aliquem adquirere. Atqui nulla res potest adquirere, nisi illud, quo antea carebat. Ergo anima, antequam cognitionem alicuius rei consequatur, actu illo, in quo cognitio consistit, careat necesse est. Sed inter actum et potentiam nullum medium est, quia notiones actus et potentiae, ut di-

¹) *Op. et loc. cit.*, p. 156.

ximus¹, secum pugnant. Ergo, si omnis cognitio est aliquis actus oportet animam, antequam cognitionem alicuius rei adipiscatur, esse *in potentia* ad ipsam, et, cum illam cognitionem adipiscitur, de potentia ad actum transire. Iam, cum anima nihil, sicuti vidimus², agere queat, nisi per facultatem, quae sit principium proximum illius actionis, perspicuum est animam non posse a potentia ad actum intelligendi progredi, nisi aliqua facultate intelligendi polleat, quae in potentia ad res intelligendas est. Atqui huiusmodi est facultas intellectrix, quam *intellectum possibilem* diximus. Ergo, si experientia constat nos multa in dies intelligere, quae antea ignorabamus, argumentum *a posteriori* nobis suppetit ad illum intellectum in anima agnoscendum, qui *possibilis* nuncupatus fuit. Hocce argumentum sanctus Doctor inculcavit multis in locis, quorum omnium instar hic esto: « Nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, et non in actu. Unde oportet
« esse quamdam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actu eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans.
« Et haec virtus vocatur intellectus possibilis³ ».

Rosminius, secus ac Stagirita et s. Thomas, sensit existentiam intellectus possibilis in anima non posse *a posteriori* demonstrari, quia, cum pro certo haberet perceptiones sine apperceptione in anima esse, fieri posse existimavit, ut ideae rerum innatae nobis sint, et nihilominus, eo quod illarum conscii non sumus, in potentia ad res intelligendas esse nobis videamur. Quocirca ex eo, quod in potentia ad res intelligendas nobis esse videmur, nullo iure inferri contendit nos illarum notitia re ipsa carere, proindeque intellectu possibili opus nobis esse, ut illas intelligamus⁴. At, quoniam vidimus non posse esse in nobis ideas, quarum nullam cognitionem neque actualem, neque

¹) Pag. 111. — ²) Pp. 17 sqq, vol. I *Dynam.*

³) I, q. LIV, a. 4 c. Cf Alb. M. *De Anim.* lib. III passim.

⁴) *Saggio*, sez. IV, c. 1, a. 21, § 266, vol. I, p. 213, et 214, Torino 1852.

habitualement habeamus¹, liquet firmum esse argumentum ab experientia ductum, quod a Scholasticis ad intellectus possibilis existentiam evincendam tantopere inculcatum fuit.

Ceterum, existentiam intellectus possibilis etiam argumentis *a priori* ductis Albertus Magnus, et s. Thomas demonstrarunt. Duo afferamus, quorum primum huc redit: Quoniam in anima *esse* atque *essentia* re ipsa inter sese distinguuntur, efficitur, ut ea, etsi immaterialis sit, ex duobus principiis componatur, altero *materiali*, seu *potentiali*, quod est *essentia*, altero *formali*, seu *actuali*², nempe *esse*, quo *essentia actu* est. Atqui materia ad formam, sicut *potentia* ad *actum*, refertur, quia materia per formam in actu constituitur. Anima igitur, etsi natura immateriali polleat, ex duobus principiis, *potentiali*, atque *activo*, constat. Iam, si anima constat ex duobus principiis *potentiali*, atque *activo*, oportet ipsam, secundum utrumque principium, res intelligere, quia, cum ipsa ex natura sua intelligens sit, res, secundum modum naturae suae consentaneum, intelligat necesse est. Quamobrem oportet, ut duplex principium intelligens, nempe *activum* et *potentiale* in ea sit. Sed principium proximum, atque immediatum, ex quo anima aliquid agit, non est *essentia* ipsius animae, sed quaedam eius facultas. Ergo, si anima non solum secundum principium *activum*, sed etiam secundum principium *potentiale* res intelligere debet, in ea esse non solum intellectum agentem, nempe, quo ipsa res intelligibiles reddit, sed etiam possibilem, nempe, quo a potentia ad actum intelligendi transit, pro certo habendum est. Huiusmodi est, ni fallimur, argumentatio, quam Albertus M. his perpaucis verbis complexus est: « Licet ani-

¹) Vid. p. 130.

²) Principium *potentiale* quodammodo materiale dici potest: « Natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia, et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus; et per consequens formae, et materiae. . . Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum loquendi »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 1. c.

« ma intellectiva non sit ex materia, tamen principia suae
 « essentiae sunt quod est, et quo est; et sicut in quo est,
 « fundatur intellectus agens, ita in quod est, fundatur
 « intellectus possibilis¹ ». Eum secutus est s. Thomas,
 qui obiicientibus *potentialitatem* intellectus immaterialitati
 animae repugnare, respondit hoc modo: « Anima humana,
 « cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu.
 « Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed
 « comparatur ad ipsam, ut potentia ad actum² ».

Alterum, quod s. Thomas concinnavit, adeo lucu-
 lentum est, ut nulla expositione egeat. « Intellectus est
 « cognoscitivus omnium entium, quia ens et verum
 « convertuntur, quod est obiectum intellectus. Nul-
 « la autem creatura potest esse in actu totius entita-
 « tis, cum sit ens finitum . . . et ideo nulla creatura
 « potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit poten-
 « tia passiva, idest receptiva³ ». Atque alibi, postquam
 dixit, intellectum divinum *habere se ad ens universale*
sicut actum totius entis, illico subdit: « Nullus autem
 « intellectus potest se habere, ut actus respectu totius
 « entis universalis, quia sic oporteret, quod esset infi-
 « nitus: unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum,
 « quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed
 « comparatur ad ipsa intelligibilia, ut potentia ad actum⁴ ».

Itaque, ut cum eodem Aquinate concludamus: « in genere
 « intellectus invenitur duplex potentia: activa, scilicet in-
 « tellectus agens: et passiva, sicut intellectus possibilis⁵ ».

ARTICVLVS DVODECIMVS

Natura intellectus possibilis investigatur

Existentia intellectus possibilis asserta, et contra illius

¹) *De Hom.*, q. LIV, a. 1 ad 1.

²) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 1 ad 6.

³) *In lib. III Sent. Dist. XIV*, q. I, a. 1 sol. 2 c.

⁴) I, q. LXXIX, a. 2 c. Cur autem intellectus angelicus, qui
 semper in actu est, totum ens complectatur, inferius videbimus.

⁵) *Opusc. Super Boëthium De Trinitate.*

osores vindicata, ad naturam eius intelligendam gradum faciamus oportet. Quae quidem, secundum doctrinam, quam in Dynamilogia generali statuimus, quamque in singularum facultatum investigatione hactenus secuti sumus, ab eius obiecto, atque actionibus pensanda est.

Hanc investigationem aggredientes principio mente recolamus, nos duplicis intellectus, nempe *agentis* et *possibilis*, existentiam ex eo derivasse, quod nos in potentia ad res intelligendas sumus, et quod obiectum intellectui nostro *proportionatum* sunt essentiae rerum materialium conditionibus materiae exutae. Ex his enim necessario consequi vidimus, animam humanam non posse ulla res intelligere, nisi duabus facultatibus intelligendi polleat, quarum una essentias rerum materialium conditionibus materiae exuat, altera ipsas, conditionibus materiae exutas, excipiat. Quandoquidem autem novimus quoque, facultates nonnisi a suis obiectis definiri posse, atque obiectum esse et dici intelligibile, eo quod ad intellectum refertur, duas illas vires intellectivas animae, prout ad intelligibile referuntur, definiendas esse censuimus, proindeque illam, quae species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, intellectum *agentem*, atque illam, quae species illas excipiendo a potentia ad actum intellectionis progreditur, intellectum *possibilem* diximus. Iam, perspicuum est vim intelligendi, si, prout phantasma conditionibus materiae exuit, speciemque intelligibilem rei efficit, *activa* est, *passivam* esse, prout speciem intelligibilem rei in se recipit, remque ipsam intelligit. Et sane, potentiae passivae, ut antea diximus, ab activis differunt, eo quod earum operationes aliter, quam actiones potentiarum activarum, ad propria obiecta referuntur; si quidem in illis obiectum est principium et causa operationum, in his autem terminus et effectus¹. Id quod iam ex s. Thoma demonstravimus, hisce aliis sancti Doctoris verbis magis, magisque declarare iuvat: « Potentia secundum illud, quod est potentia, ordinatur ad actum. Vnde oportet rationem potentiae accipi ex

¹) Cf *Dynam.* vol. I, p. 44, 45.

« actu, ad quem ordinatur; et per consequens oportet, quod
 « ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio ac-
 « tus. Ratio autem actus diversificatur secundum diver-
 « sam rationem obiecti: omnis enim actio vel est po-
 « tentiae activae, vel passivae. Obiectum autem compa-
 « ratur ad actum potentiae passivae, sicut principium et
 « causa movens: color enim, in quantum movet visum,
 « est principium visionis. Ad actum autem potentiae a-
 « ctivae, ut terminus, et finis; sicut augmentativae vir-
 « tutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis
 « augmenti ¹ ». Atqui haec est differentia, quae inter ac-
 « tiones intellectus agentis, atque actiones intellectus pos-
 « sibilis intercedit. Namque quidditas rei materialis, quae
 est obiectum proprium intellectus, comparatur ad intel-
 lectum agentem, uti terminus et effectus, quia species in-
 telligibilis, quae ipsam repraesentat, ab actione intellectus
 agentis super phantasma efficitur, ad intellectum possi-
 bilem vero, uti principium et causa, quia species intel-
 ligibilis intellectum possibilem a potentia ad actum re-
 ducit, efficitque, ut ipse rem *actu* intelligat. Vno ver-
 bo, intellectus agens efficit obiectum *actu* intelligibile;
 intellectus possibilis vero ab obiecto, quod actu intelli-
 gibile effectum est, ad ipsum intelligendum movetur. « Di-
 « versificatur, ait idem sanctus Doctor, potentia intellectus
 « agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem
 « obiecti aliud principium oportet esse potentiam acti-
 « vam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud po-
 « tentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu
 « existente: et sic potentia activa comparatur ad suum
 « obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia; potentia
 « autem passiva comparatur ad suum obiectum e con-
 « verso ut ens in potentia ad ens in actu ² ». Intellectus
 possibilis igitur est quaedam vis intelligendi passiva.

Vt vero, in quo haec vis passiva, sive ut recentes
 aiunt, *passivitas* intellectus consistat, plane intelligatur,
 nosse oportet, quid Aristoteles et Scholastici nomine

¹) I, q. LXXVII, a. 3 c. — ²) I, q. LXXIX, a. 7 c.

passionis significaverint, cum intellectum possibilem animae esse *passivum* docuerunt. Id omnino necessarium est, quia nomen *passionis* non semper ad idem significandum ab eis, necnon ab aliis Philosophis usurpatum fuisse inter omnes constat. S. Thomam pro omnibus loquentem audiamus: « Sciendum est igitur, quod
 « nomen passionis dupliciter sumitur, communiter, et
 « proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio
 « alicuius quocumque modo, et hoc sequendo signifi-
 « cationem vocabuli; nam passio dicitur a *patin* Grae-
 « ce, quod est recipere; proprie vero dicitur passio,
 « secundum quod actio et passio in motu consistunt,
 « prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam
 « motus. Et quia omnis motus est inter contraria,
 « oportet illud, quod recipitur in patiente, esse con-
 « trarium alicui, quod a patiente abiicitur¹ ». Immo a-
 libi tres modos passionis exposuit, quia discrimen sta-
 tuit inter *pati propriissime*, et *pati proprie*, docuitque
 aliquid pati *propriissime*, « quando aliquid removetur
 « ab eo, quod convenit sibi secundum naturam, aut
 « secundum propriam inclinationem », et *pati proprie*,
 « ex eo quod ab eo abiicitur, sive sit ei conveniens, sive
 « non conveniens: et secundum hoc dicitur pati non
 « solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur² ». Iamvero
 iidem Scholastici docuerunt non solum id, quod *propriis-
 sime* aut *proprie*, sed etiam id, quod *communiter* aliquid
 patitur, vere pati aliquid, quia natura passionis, uti Al-
 bertus M. advertit, in *receptione* consistit, et illud *pro-
 priissime*, aut *proprie*, quod passioni additur, aliquam spe-
 ciem eius significat. « Recipere, ait Beatus Doctor, quod
 « graece vocatur *patin*, facit passionis naturam³ ». His
 praestitutis, evidens est passionem *proprie*, aut *pro-
 priissime* acceptam in intellectum cadere non posse, si
 quidem, cum intellectus sit potentia immaterialis, fieri
 numquam potest, ut ipse aliqua re, quae, naturaliter

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XXVI, a. 1 c.*

²) *I, q. LXXIX, a. 2 c.* — ³) *Metaph., lib. V, tract. 5, c. 3.*

ipsi convenit, expolietur. At passio, communiter accepta, nedum intellectui non repugnat, ei necessario convenit. Namque, si id, quod est in potentia ad aliquid, nequit ad actum transire, nisi per aliquid, quod est actu, consequitur id, quod est in potentia, in actum suum prodire non posse, nisi in se excipiat illud, per quod in actum suum prodit. Sed intellectus possibilis est in potentia ad res intelligendas. Ergo intellectus possibilis non potest quidquam intelligere, nisi aliquid actu intelligibile in se recipiat. Iam, quoniam passio communiter accepta in simplici receptione consistit, liquet intellectum possibilem, eo quod in potentia ad res intelligendas est, posse dici communi significatione *passivum*. Id in loco *Summae*, quem paulo ante protulimus¹, luculenter Aquinas noster asseruit; unde illud statuit: « Intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles *III de Anim.* text. 5, ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis² ». Hanc autem esse sententiam Stagiritae ipsemet sanctus Doctor manifeste inculcavit, ubi scribit: « Omne recipere dicitur pati quoddam, et moveri; sicut dicit Philosophus in libr. III *de Anima*, intelligere quoddam pati est³ ». Albertus M. animadvertit ob hanc causam Aristotelem intellectum possibilem cum *tabula rasa* contulisse, quia, tabula rasa cum nullam scripturam nec perfectam, nec inchoatam habeat, nihil amittit, quando aliquid in ea scribitur, sed tantum scripturam in se recipit⁴.

Illud porro advertendum est cum s. Thoma⁵, s. Bonaventura⁶ et Scoto⁷, intellectum possibilem pati ali-

¹) Pag. 114. — ²) I, q. LXXIX, a. 2 ad 2.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. 3, a. 2.

⁴) *De Anim.*, lib. III, tract. 2, c. 17. Cf p. 114 cit., not. 3.

⁵) Vid. p. 114 cit.

⁶) *In lib. III Sent.*, Dist. XLIV, part. 2, a. 3, q. 1 ad 2, et *ibid.*, q. 3 ad ultim.

⁷) *De Anima*, q. XII, n. 8.

quid eo quod perficitur, non quod corrumpitur, quia, quidquid aliquid patitur, eo quod a potentia ad actum transit, « non patitur, uti ex eorum sententia Dandinius inquit, a contrario, sed ab eo quod est actu tale, « quale illud est potestate ¹ ». Et scite. Namque nihil potest pati aliquid a contrario, nisi abiiciatur ab eo aliquid, quod contrarium est ei, quod in se recipit, quia duo contraria eiusdem generis in eodem subiecto simul esse nequeunt; verum, quidquid a simili patitur, aliquid in se recipit, quin illud, quod iam habet, ab eo abiiciatur, proindeque per simile, quod in se recipit, perficitur, non corrumpitur. « Una est passio, ait Scotus, quae « est abiectio formae a contrario . . . Et alia passio est, « quae est perfectio patientis ² ». Atqui potentia et actus similia sibi, non contraria sunt. Id facile intelligere licet, sive ad obiectum, a quo ad actum determinatur, sive ad actum, quem in se recipit, potentia comparetur. Etenim, quod attinet ad obiectum, cum nihil de potentia ad actum prodire queat, nisi per aliquid, quod actu est, consequitur id, quod potentia aliquid est, non posse in actum prodire, nisi per aliud, quod *actu* simile ei est. Sin ad alterum, animadvertendum est, et si potentia ab obiecto ad actum determinetur, tamen actum a potentia egredi, et potentiam esse revera eius principium proximum et efficiens. Ast id, quod ab alio emanat, eiusdem naturae ac illud, a quo emanat, esse debet. Ergo actus et potentia similia sibi sunt. « Semper actus, « subdit s. Thomas, proportionatur ei, cuius est actus ³ ». Quod si actus similis est, non vero contrario potentiae, inde fluit intellectum perfici ab obiecto intelligibili, quoties per illud a potentia ad actum intelligendi transit. Accedit, quod, cum potentia naturalem ordinem ad actum suum habeat, ipsa, quoties in actus suos prodit, aliquid adipisci-

¹) *Op. cit.*, lib. II, Com. LXX, col. 1198.

²) *Op. cit.*, loc. cit.

³) *Qq. dispp. q. un. De Spir. creat.*, a. 11 c.

tur, quod suae naturae consentaneum est, immo quod ab ea expostulatur. Atqui omne id, quod natura sibi vindicat, ipsam naturam perficit, non corrumpit. Ergo, intellectus possibilis, eo quod a potentia ad actum transit, non corrumpitur, sed perficitur. Iamvero quandoquidem intellectus possibilis non aliter aliquid patitur, quam quod a potentia ad actum progreditur, perspicuum est eum, cum aliquid patitur, illo genere passionis pati, per quod perficitur, non vero corrumpitur¹.

Quae cum ita se habeant, vides politiores Scholasticos, quos laudavimus, post Aristotelem intellectum possibilem pro passivo habuisse, non quod illum esse principium activum actionis intellectivae negarent, sed quod illum ad actum intelligendi exerendum ab obiecto, non ex seipso, moveri, atque actum ipsum in se, tamquam terminum eius, recipere arbitrarentur. Quamobrem ipsi duplicem actum receptivum in intellectu distinxerunt: unum, quo speciem intelligibilem ab intellectu agente excipit, quia sine illa actum intelligendi exercere nequit, alterum, quo actum intelligendi, quem per illas species exerit, in se recipit, quia, cum cognitio sit actio, quae manet in anima, necesse est, ut omnis actio cognitrix, eo ipso, quod ab anima emanat, in ipsam animam fluat, ab eaque excipiat. Accommodate ad hanc rem Scotus: « In potentia
« (sensu et intellectu) sunt duae passionones: una respectu
« eius, a quo recipiunt speciem, et haec est prima, et
« secunda respectu sui ipsius, ut elicientis actum cognos-
« cendi, et haec est receptio cognitionis² ». Itaque intellectus possibilis pro facultate *passiva* ab eis habitus est, tum ex parte obiecti, quod illum ad actum reducit, cum ex parte actus intellectivi, quem ipse in se suscipit, et cuius subiectum est.

¹) Vid. Dandinium, *Op. cit.* 1. c.

²) *De Anim.* q. XII, n. 12; cf. *Dynam.*, vol. I, p. 116.

ARTICVLVS DECIMVSTERTIVS

Opiniones philosophorum de passivitate intellectus recensentur

Ex his paucis satis intelligere licet 1° intellectum possibilem esse facultatem passivam animae, et, cum intellectus possibilis reapse animae insit, non posse animae humanae in rebus intelligendis aliquam vim passivam denegari; 2° vim patiendi eo modo acceptam, quo intellectui possibili ab aristoteleis tributa est, immaterialitati vis intellectivae haud repugnare. At vero, cum non defuerint, qui vel intellectui ullam vim patiendi convenire inficiarentur, vel illius naturam perperam explicarent, necesse est horum omnium opiniones exponere, breviterque confutare, ut natura intellectus possibilis plenius perspicatur, simulque aliquam vim passivam intelligendi animae inesse demonstretur.

Atque, ut eos in primis commemoremus, qui passivitatem intellectus diversis modis iupugnarunt, perspicuum est omnes Philosophos, qui animae intellectum possibilem denegarunt, nullam vim passivam in anima agnovisse. Nam, cum passivitas nequeat convenire, nisi illi intellectui, qui possibilis est, liquet, si intellectus possibilis in anima non esset, nullam quoque vim passivam intelligendi in ea fore. Nihilominus abs re non est rursus eorum opiniones ex ea parte exponere, quatenus passivitatem intellectus tollunt, ut cunctas Philosophorum sententias de gravissima hac controversia secum collatas contemplemur. Iamverò, cum passivitas intellectus et ex parte obiecti, et ex parte actionis intellectivae considerari possit, factum est, ut alii a natura obiecti, alii a natura actionis intellectivae argumenta ad illam impugnamdam sumerent. Alii enim censuere intellectui opus non esse *receptione* obiecti, quocumque modo haec consideretur, ut obiectum ipsum intelligat; alii autem ope-

rationem, qua intellectus obiectum apprehendit, omnino *activam* esse arbitrati sunt.

Assertores prioris sententiae diversas rationes assignarunt, ut evincerent intellectum posse obiectum intelligere, quin illud ullo unquam modo in se recipiat. Nonnulli ex eo permoti sunt, quod putarunt obiectum idem esse cum intellectu, a quo intelligitur; alii, quod intellectum intellectionis suae obiectum vel ex seipso efformare, vel efformatum in se naturaliter habere persuasum eis erat. Enimvero, quod ad primos attinet, omnes ii, qui sentiunt obiectum, quod intelligitur, esse unum, idemque cum anima, quae illud intelligit, sentiant quoque necesse est, animam non excipere extrinsecus obiecta suae cognitionis, sed haec in se *instar habitus* habere, proindeque res actu intelligere ex eo dumtaxat, quod supra se ipsam convertitur, sive reflectitur. Re sane vera, Plotinus animam non aliter res intelligere, quam per conversionem sui supra seipsam, sancivit. Nos id saepe innumimus; sed iuvat hic modum exponere, quo ipse hanc rem explicuit: Anima habet in se cuncta obiecta suae cognitionis, quia, cum effluat ab *Vno*, quod est *Omne*, ἐν καὶ παν, idem cum *Vno* est, proindeque ipsa etiam est *Omne*. Verum, cum obiecta in se habeat *non agentia, sed iacentia potius, et obscura*, hoc est *confuse*, non *distincte*, non potest ea intelligere, nisi ab *Intelligentia*, Νῶ, quae supra ipsam est, quaeque etiam ab *Vno* fluit, illuminentur. Atqui *Intelligentia*, etsi non sit propria uniuscuiusque animae, sed omnium communis, quippe quae supra singulas animas est, tamen pars quaedam uniuscuiusque est, quia omnis anima est intellectualis. Si anima igitur obiecta *actu* intelligit, cum ea ab intelligentia illuminantur, atque intelligentia est quaedam pars animae, liquet animam ex eo res intelligere, quod illas, per conversionem sui supra se, in se contemplatur ¹. Ex his perspicis secundum Plo-

¹) *Ennead.* I, lib. I, c. 13, ed. Creuzer, vol. 1, p. 16, et lib. II, c. 4, vol. cit. p. 29 et 30, Oxonii 1835.

tinum 1° *potentialitatem* animae ad res intelligendas in eo tantum consistere, quod anima non semper distincte ea cognoscit, quorum naturalem cognitionem *confusam* habet; 2° quoniam anima per solam actionem, qua supra se convertitur, cognitionem distinctam efficit, vim intellectricem illius esse omnino actuosam.

Id, quod de Plotino diximus, doctrinis Spinosae, Schellinghii, atque Heghelii fere commune est. Namque, si mens humana, sive spiritus, horum Philosophorum iudicio, ut saepe dictum est, quidquid cognoscit, in contemplatione suipsius cognoscit, quia ipsa est vel ipsum Absolutum, uti Schellinghius atque Heghelius senserunt, vel, uti Spinosae placuit, quidam modus eius, consequitur illam non excipere extrinsecus, sed in seipsa habere universum obiectum suae cognitionis. Atqui, si omnia obiecta cognitionis in anima hominis sunt, profecto menti humanae opus non est aliqua operatione receptiva, ut res intelligat, sed tantum operatione reflexiva, qua supra se convertitur. Ergo secundum Spinosam, Schellinghium, atque Heghelium vis intellectrix animae prorsus actiosa est. Quocirca omnis doctrina, quae aliquam vim patiendi menti humanae tribuit, cum pantheismi placitis convenire nequit.

Plato autem, quemadmodum ex iis, quae saepe diximus, facile colligitur, princeps eorum est, qui, etsi obiectum cognitionis ab anima distinguant, tamen animum cognitionem obiectorum ab ipsis obiectis non haurire, sed in se naturaliter praeformatam habere docent. Enimvero, si res externae, ut ipse sensit, ad cognitionem sui in nobis gignendam nihil in animam nostram agunt, sed tantummodo ipsam excitant, ut ideas, quas in vita anteacta contemplata est, quasque in hac vita oblitteratas secum fert, in se exsuscitet, atque in praesentia contempletur¹⁾, consequens est, universum obiectum humanae cognitionis animae naturaliter insitum esse, eique non per ali-

¹⁾ Vid. p. 106.

quam actionem rerum externarum, sed ex vi ipsi insita praesens fieri, prout ei occasio a rebus externis praebetur. Leibnitius inter recentes Platonis sententiam, licet ex diversis philosophiae principiis profectus, instauravit. Nam, quemadmodum Plato essentiam animae in intuitione idearum, ita Leibnitius illam in *schemate*, sive repraesentatione universi, consistere docuit, et, quemadmodum ille sensit animam idearum suarum reminisci, prout res sensiles, quarum illae causae exemplares sunt, ei occurrunt, ita hic tenuit, prout *schema* ex vi animae insita se evolvit, animam perceptionum, quae sine apperceptione in ea sunt, apperceptionem, sive conscientiam adquirere¹. Iamvero, quoniam *apperceptio* leibnitiana, ex qua cognitio animae actu fit, non secus ac *reminiscentia* platonica, in qua universa scientia consistit, ex sola vi activa animae efficitur, procul dubio ex Leibnitio, perinde atque ex Platone, nulla vis passiva in intellectu humano existit, sed omnis vis intelligendi animae activa est.

A Platonis et Leibnitii placitis Kantius hac in re parum, aut nihil discessit. Hic enim, ut saepe innuimus, et infra fuse dicemus, sensit animam, etsi materiam cognitionis a rebus externis per sensus hauriat, tamen formas cognitionis insitas sibi habere, indeque confecit illam obiecta cognitionis suae ipsam sibi *construere*, quia per illas formas res cognoscibiles ei fiunt, ideoque obiecta cognoscere non qualia in seipsis sunt, sed qualia ipsa sibi efformat. Iam si anima, secundum Kantium, obiecta suae cognitionis ipsa sibi construit, neque aliter ea cognoscit, nisi qualia ea construit, facile perspicitur Kantium

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 73, et. pp. 103, 107 volumin. huius. Hanc sententiam a Leibnitio comprobata nacti sumus in eius *Epistolis anecdotis*, quas nuper Foucherius evulgavit. In his enim quoque dixit « nos obiecta omnium cognitionum nostrarum in « nobismetipsis invenire » (*Lettre à Foucher, Op. cit.*, p. 115), atque animam non secus ac « quamlibet substantiam, posito « Dei concursu, esse causam realem immediatam omnium, « quae in ea fiunt »; *Ibid.* p. 68.

cum Platone et Leibnitio consentire, quod anima obiectum cognitionis suae in se habet, ab eisque dumtaxat discedere, quod illud obiectum naturaliter praeformatum in anima existere negat, sed a vi intellectiva ipsius animae effici contendit. Quamobrem Kantius, quamquam, secus ac Plato et Leibnitius, senserit materiam cognitionis extrinsecus animae obvenire, tamen, perinde ac illi, animam in cognitione rerum assequenda omnino activam esse putavit.

At Fichteus scite pervidit fundamenta philosophiae kantianae sibi haud cohaerere. Etenim, si anima res intelligere nequit, nisi elementa sensilia rerum e rebus ipsis excipiat, certe dici nequit neque eam in rebus intelligendis omnino activam esse, quia actio receptiva elementorum passiva est, neque non alium mundum, nisi quem ipsa sibi construit, cognoscere, quia, si cognitio a mundo reali initium sumit, in ipsum mundum realem desinat necesse est. Ipse vero advertit Kantium in hasce contradictiones incidisse, eo quod cognitionem humanam non solum a subiecto, sed etiam ab obiecto derivavit, easque idcirco non aliter vitari posse, quam si subiecti atque obiecti tum existentiam, tum cognitionem a sola *activitate libera et reflexiva* subiecti produci dicatur. Rem autem ita se reapse habere ratus est, quia *ego purum* ex infinita, qua pollet, vi se ipsum evolvens, mundum, *ego* non purum, nempe spiritum, et Deum creat. Quomodo id, eius sententia, fiat, alias dicemus. In praesentia tantum adnotamus quod, quoniam creatio est actio omnino activa, Fichteus, cum intellectum humanum obiectum suum sibi creare censuerit, consequenter eum non solum non esse ulla ex parte passivum, sed etiam infinite activum docuit ⁴.

Philosophos recensuimus, qui, cum obiectum intellectio-
nis vel cum subiecto intelligente confunderent, vel in ipso intellectu, licet ab eo distinctum, esse existima-

⁴) *Doctrine de la science*, etc., trad. par Grimblot, Paris 1843.

rent, omnem vim patiendi intellectui humano denegarent. Ad illos in praesentia convertamur, qui, quamvis in intellectione humana obiectum non solum a subiecto distingui, sed etiam extrinsecus ei obvenire persuasum habuissent, tamen intellectum proprie passivum esse inficiati sunt, quia operationem, qua ipse obiectum a se diversum intelligit, activam esse arbitrabantur.

Iam perspicuum est in hunc censum venire omnes illos qui speciebus intelligibilibus reiectis, tuentur animam ex eo dumtaxat res intelligere, quod haec coram ea se sistunt. Enimvero, secundum hanc hypothesim, anima ad res intelligendas non ex ipsis rebus, sed ex sola vi sibi insita movetur. Atqui id, quod ad aliquid agendum ex sola vi sibi insita, et sine ullius causae exterioris opere movetur, est principium actionis suae omnino activum et nullo modo passivum: Ergo, secundum hanc hypothesim, anima est principium omnino activum, et nullo modo passivum suarum intellectionum. Inter hos Ockamus peculiari mentione dignus est. Hic enim, cum pervideret animam esse non solum principium, sed etiam terminum suae intellectionis, sensit animam quamvis res per solam illarum praesentiam intelligat, tamen in illis intelligendis quodammodo passivam dici posse, quia actum intelligendi, quem exerit, in seipsam recipit. Et quoniam intellectus, secundum Ockamum, ut infra videbimus, est unicus, isque dicitur agens, prout actum intelligendi exerit, et possibilis, prout illum actum in se recipit, liquet intellectum, etsi, prout possibilis est, sit omnino *passivus*, tamen revera activum dicendum esse, quia ipse, prout est agens, est principium unicum suae passionis¹. Sententia Ockami Bielio², aliisque Scholasticis tum mediae, tum recentis aetatis³ probata est.

¹) *In lib. II Sent.*, q. XXV.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 2, concl. 2, p. 36 recto; *Ibid.* Dist. XVII, q. 1, dub. 2, p. 105 verso, et dub. 5, p. 106 recto, ed. cit.

³) Vld., inter ceteros, Dandinium, *Op. cit.*, lib. II, Com. LXX, p. 1198, ed. cit.

Hisce omnibus alii inter recentes accensendi sunt, qui vim passivam intellectus, ab Aristotele et Scholasticis propugnatam, repudiarunt, eo quod illam perperam intellexerunt. Cuius rei origo ab iis Philosophis repetenda esse nobis videtur, qui, ut alibi diximus, saec. XV et XVI averroisticam doctrinam de intellectu separato propugnarunt. Hi enim, ut saepe dictum est, Averroem secuti, docuerunt intellectum possibilem, qui est proprius uniuscuiusque, et ex quo singuli homines ab se distinguuntur, non esse aliud, nisi *cogitativam*, ideoque facultatem passivam¹. Iam, quoniam cogitativa, utpote facultas sentiens, cum corpore perit, factum est, ut alii Philosophi illius aetatis, ne animam mortalem facerent, *passivitatem* intellectus pro virili parte impugnarent; quasi Aristoteles non aliud, quam *cogitativam*, intellectus possibilis nomine designaverit, neque intellectui possibili aliud munus, nisi receptionem actus intellectivi, tribuerit². Hac ex causa fortasse Rosellius Genuensem et Verneyum reprehendit, quod intellectum possibilem Aristotelis *passivum* dixerint².

Sed satis de iis, qui vim patiendi intellectui denegaverunt. Restat ut diversas illorum sententias exponamus, qui, cum intellectui vim patiendi inesse non negarent, illius naturam aliter, quam ab Aristotele atque a Scholasticis exposita est, explicuerunt.

Praeterimus primos Aristotelis discipulos Theophrastum, Aristoxenem, Dicaearchum et Stratonem Lampsacenum; si quidem nihil, quod notatu dignum est, de ipsorum doctrina traditum accepimus. Admodum pro-

¹) Vid. p. 104, 105.

²) Vid. E. Renan, *Op. cit.*, part. 2, c. 3, p. 255 sqq.

³) Hic cl. auctor contendit Stagiritam intellectum, quem agenti opposuit, δυνατόν, possibilem, non παθητικόν, passivum, dixisse (*Log. q. V, art. XI, n. 415, not. 3, p. 253, ed. cit.*). Ast incredibilis hic error in tanto viro videtur. Etenim praeterquam quod Aristoteles non semel dixit intellectum possibilem *aliquid pati*, eumque interdum παθητικόν, passivum, vocavit, intellectus possibilis a s. Thoma, cuius ipse doctrinam in suo opere exponit, et tuetur, sexcentis in locis *passivus* nuncupatus fuit.

babile est id quod nuperus Historicus scripsit ¹, illos, quippe qui animum non aliud esse, nisi quamdam temperationem corporis, rebantur, in libro tertio *de Anim.* explicando mentem suam parum, aut nihil occupasse.

Quapropter, his reticitis, ad Alexandrum Aphrodisaeum gradum faciamus. Hic, qui, fortasse primus omnium graecorum interpretum, doctrinam aristoteleam de intellectu explicandam suscepit, docuit, ut antea innuimus, intellectum possibilem, secundum mentem Aristotelis, non esse aliud, nisi ipsam animam, prout actionem intellectus agentis separati, qui Deus est, in se recipiendi capax est. Ex quo deduxit, intellectum possibilem, qui solus in homine est, non esse aliquam vim activam animae, quae ab eius essentia realiter distinguitur, sed meram *capacitatem*, sive *aptitudinem*, ἐπιτηδεύειν animae, quae, si ab anima seiuncta consideretur, non est *in numero entium*, sed aliquid abstractum, proindeque, cum res intelligimus, non intellectum possibilem, sed animam reapse aliquid pati, « cum ipse nihil sit eorum, quae « sunt actu ² ». Averroes ab Alexandro in eo dissensit, quod, ut iam diximus, putavit intellectum possibilem non esse meram *capacitatem* animae, sed specialem illam facultatem, quae *cogitativa* dicitur, atque intellectum intelligentem separatum, a quo ipsa actum intel-

¹) Renan, *Op. cit.*, part. 1, c. 2, § 6, p. 99. Cf Ravaisson, *Op. cit.*, part. 4, lib. 1, c. 1 *passim*.

²) Hinc intellectus possibilis, ipse ait, est « ipsius tabellae « *agrapho*, hoc est inscriptionis carentiae, quam tabellae, similior. Tabella enim in entium numero est, quapropter id, quod « anima praeditum est, tabellae potius comparari potest. Ipsa « vero inscriptionis carentia fere intellectus materialis est, promptitudo, et facultas quaeque excipiendis inscriptionibus accommodata. Sicut igitur in tabella accidit, ut ipsa quidem, « in qua promptitudo et facultas est inscriptionis excipiendae, « ubi quod inscriptum est, pati aliquid videatur, cum aptitudo « ipsa et facultas in actum prompta nihil patitur, nec subiectum « ullum est. Eodem pacto subiectum nihil patitur, cum nihil « sit eorum quae sunt actu »; *De Anim.*, lib. 1, c. 24, fol. 41 recto, col. 1; cf c. 48, fol. 41 verso, Venetiis 1585.

ligendi excipit, non esse Deum, sed aliquam substantiam a Deo creatam¹. Verum, perinde ac Interpres graecus, sensit intellectum possibilem, animae inhaerentem, esse *passivum*, quia cogitativa, sub qua ipse intellectum possibilem accipiebat, cum sit facultas sentiens, passiva esse debet.

Ast hae duae interpretationes doctrinae aristoteleae, nempe alexandrica, atque averroistica, a Doctoribus mediae aetatis vehementissime explosae sunt. Hi enim, ut iam antea dictum est, in ea sententia versati sunt, intellectum possibilem ab Aristotele pro passivo habitum fuisse, et passivum reapse esse, non quod est mera capacitas ab essentia animae non distincta, aut aliqua facultas sentiens, cuiusmodi est cogitativa, sed quod est facultas animae in potentia ad obiectum suum. Verum, cum ipsis persuasum esset obiectum ab intellectu excipi ope speciei intelligibilis, quae illud repraesentat, factum est, ut inter se valde digladiarentur, utrum actus intelligendi dumtaxat a specie, an solum a facultate intelligendi, an ab utroque, tamquam principio unico activo, proficiscatur, proindeque passivitatem animae diversis modis explicarent. Postrema sententia ab Alberto M.², a s. Thoma³ et Scoto⁴ potissimum propugnata est. Altera, qua facultas esse unicum principium activum intellectionis statuitur, propugnatorem habuit Henricum a Gandavo⁵. Primam vero Scotus, ut eius interpretes Lychetus⁶ et Cavellus⁷ tradunt, immerito s. Thomae tribuit.

In recenti aetate etiam intellectus humanus a non paucis Philosophis, tamquam vis patiens animae spectatus est, licet modis valde diversis, ac ab aristoteleis tradi-

¹) Cf p. 104.

²) *De Hom.*, q. LIV et LV passim; *Isag.*, c. 30 etc.

³) I, q. LVI, a. 1; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 51-53; *Quodlib.*, VII, a. 1.

⁴) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 20-23; *De Anim.*, q. XII, n. 7-12; et *Quodlib.* XV, n. 7-12.

⁵) *Quodlib.* IV, q. 7. — ⁶) In loc. cit. *Sent.* Scoti.

⁷) In l. cit. Scoti *De Anim.*

tum fuerat. Inter hos illi in primis numerandi sunt, qui, etsi opiniones Philosophorum, obiectum intelligibile ab ipsa umana mente creari asserentium, tamquam absurdas, atque impias reiciant, tamen mentem humanam illud non ab ipsis rebus haurire, sed a Deo immediate excipere contendunt. Enimvero ii, qui tenent vel animum humanum cum ideis rerum sibi insitis a Deo creari, ut Cartesiani docent, vel ideas rerum in Deo intueri, sive quod Deus has ei, prout occasio se fert, manifestat, ut Malebranchio visum est, sive quod cum intuitione substantiali et perenni Dei creantis mundum a Deo creatur, ut Giobertius contendit, sentiant necesse est mentem humanam in rebus intelligendis passivam esse. Quoniam vero hi Philosophi facultates ratione quadam, non re ab essentia animae distinguunt, perspicuum est vim passivam intellectus humani in eo tandem consistere, quod anima ad ideas rerum a Deo excipiendas natura, sive essentia sua comparata est, sive, ut ipsi aiunt, in quadam *capacitate*, sive *receptivitate* animae. Re vera Cartesius constanter sanxit intellectiones et volitiones ab se discriminari, quod illae sunt passivae, hae activae. « Volitio vero, scribit, et
 « intellectio . . . differunt tantum ut actio et passio eius-
 « dem substantiae; intellectio enim proprie mentis passio
 « est, et volitio eius actio ¹ ». Cartesio concinens Malebranchius docuit intellectum non solum esse facultatem, sive functionem passivam, sed etiam organicam animae.
 « Facultas illa, qua materia variis *figuris* et *configura-*
 « *tionibus* suscipiendis idonea est, cum illa facultate,
 « qua mens pariter variis recipiendis ideis, seu modifi-
 « cationibus apta nata est, in eo convenit, quod utra-
 « que facultas sive illa sit, qua materia varias recipit
 « figuras et configurationes, sive illa sit, qua mens va-

¹) *Epist. ad Henr. Regium*, Lett. XXXII, ed. cit., vol. III, p. 390 et 391; cf *Les passions de l'ame*, part. 1, § 17; *Oeuvr.* ed. cit., vol. I, p. 354.

« rias recipit ideas et modificationes , mere passiva sit,
 « nullamque prorsus includat actionem ; hanc autem
 « mentis facultatem , sive capacitatem haec omnia reci-
 « piendi *intellectum* voco ». Et paucis interiectis : « Prae-
 « terea, intellectus quoque est , qui mentis modificatio-
 « nes percipit: nihil aliud enim per intellectum designo
 « praeter facultatem illam mentis passivam , qua mens
 « ipsa varias excipit modificationes . . . Vnde intelli-
 « gere primum est . . . sensus et imaginationem nihil
 « aliud esse, ut infra fusius explicabimus, praeter intel-
 « lectum res percipientem per organa sensuum ¹ ».

Giobertius autem mentem suam multis , implicatisque verbis, uti assolet , exposuit , quae huc redire nobis videntur: Quandoquidem intuitio primitiva entis, qua mens humana in primis cogitationem suam exercet , essentiam animae constituit , consequitur mentem humanam , eo ipso , quod ab Ente creatur , immediatam , immanentem , et essentialem intuitionem eius habere. Atqui terminus actus creativi est omnino passivus, quia hic, cum per actum Entis creantis ipsum existat , in Ens nullo modo *reagere* potest. Ergo intuitio primitiva Entis, sive cogitatio prima , est operatio animae omnino passiva. Itaque, scribit, in intuitione immanente entis intelligibilis illud admodum mirabile accidit, scilicet, ut cum ens in nos actionem exerat , nos nihil in illud agamus , licet ipsum sit obiectum nostrae contemplationis. Etenim vis activa nostra nonnisi in statu reflexionis , qui ei succedit , in ens se exercet , quippe quod hoc in statu ens non immediate , sed mediate, nempe non in illo, sed in se ipso apprehendit. . . In actibus non creativis terminus actionis, nempe obiectum patiens, in illud, quod in eum agit, ipsum quoque aliquid agit ; sed in creatione mera actio est ex creatore, quin res creata aliquid et ipsa in eum agat ² ».

¹) *De inquir. verit.*, lib. I, c. I, vol. I, p. 3 et 4, ed. cit.

²) *Protol.*, Saggio I, § 1, vol. I, p. 175 et 176.

Hinc docuit in intuitione primitiva Deum esse, qui, cum spiritui humano se tamquam intelligibilem repraesentet, seipsum manifestat, sive affirmat, sed spiritum humanum esse spectatorem ¹. Neminem porro moveat, quod Giobertius saepe dicit intentionem esse actum primum, qui est fons omnium actuum secundorum. Etenim nomine *actus primi*, loquendi morem a Scholasticis mutuatus, designat actum essentialem, sive, id quod essentiam animae constituit, quodque idcirco omnium eius actuum principium est. Re vera ipse docuit cogitationem primitivam, « si proprie loqui velimus, non esse *verum actum*, quia actum, nonnisi tanquam transeuntem et natura sua discontinuum, concipimus, sed esse potius ipsam activitatem, sive actum immanentem et continuum essentialem animo humano ² ». Iamvero, si intuitio primitiva essentiam animae constituit, omnesque notiones rerum *confusas* complectitur, quae per actus reflexionis sibi succedentes paullatim *distinctae* evadunt ³, liquet animam, secundum doctrinam Giobertii, in rerum intellectione prorsus *passivam* esse, quia ipsa in receptione essentiae suae nihil agit.

Eodem fere modo Rosminius *passivitatem* intellectus explicuit. Docuit enim intellectum nostrum *ens possibile* intueri ex eo quod illud ei praesens est, eique se manifestat, proindeque intuitionem Entis esse, et dici posse *sensum intellectualem*. Ex quo deduxit sententiam suam non aliam esse, nisi quam s. Thomas in I, q. LXXIX, a. 2, illis verbis exposuit: « Intellectus est vis passiva respectu totius entis universalis ⁴ ». Nisi quod continet ipsum non vim *passivam*, uti a s. Thoma dictus est, sed *receptivum* dicendum esse. Cuius discriminis hanc rationem adduxit, quod, cum ens possibile, secundum eius doctrinam, non per aliquam actionem in ani-

¹) *Ibid.*, p. 163. Cf *Del Buono*, c. 3, p. 50.

²) *Ibid.*, p. 173. — ³) *Ibid.*, § cit. *passim*.

⁴) *N.S.*, sez. V, part. 2, c. 5, § 2, 3, t. II, p. 119 et 120, Torino 1852.

man, sed per solam praesentiam ab intellectu apprehendatur, « inter illud et animam non relatio actionis et « passionis, sed praesentiae atque intuitionis intercedit ¹ ». Iam, cum Rosminius quoque senserit intuitionem entis possibilis esse « actum primum, qui intelligentiam humanam constituit ² », intelligentia humana esse essentia sua *receptiva, sive passiva*, ex Rosminii sententia, dicenda est.

Ex his intelligere licet, Cartesium, aliosque Philosophos christianos, etsi, aequae ac Plato. aliquam cognitionem innatam, vel primitivam in animo admisissent, tamen, secus ac Plato, intellectum pro vi passiva, si non omnes verbo, certe re habuisse. Huius discriminis ratio ex eo repetenda esse nobis videtur, quod Plato, sensit animam esse increatam, illis vero creatam esse persuasum fuit. Et sane, si anima increata est, ea nonnisi ex vi sibi insita, atque essentiali ideas rerum in anteacta vita intueri potuit. Contra ea, si anima a Deo creatur, necesse est, ut cognitio innata, sive primitiva, sive initialis ab eodem Deo animae infundatur, hoc est, cum animae *concreetur*; ex quo consequitur illam ab anima non effici, sed in actu creationis recipi ³.

Parum ab horum opinionibus illa differt, quae ex dogmate cousiniano de ratione, sive veritate impersonali, sponte sua fluit. Namque si dicatur aut rationem, per quam mens humana veritatem cognoscit, esse impersonalem, aut rationem esse personalem, sed esse im-

¹) *Psicolog.*, part. 2, lib. II, c. 3, § 948, vol. II, p. 104, ed. cit. Novariae, et *N. Saggio*, l. cit., p. 120, not. 1.

²) *N. S.*, *Ibid.*, c. 4, art. 1, § 3, p. 92.

³) Itaque dogma creationis, quod ratione et Fide, ut dicemus, compertum nobis est, inter doctrinam Platonis, et doctrinas Cartesii, aliorumque, cognitionis primitivae vel innatae assertorum, latum discrimen statuit. Quocirca falso Giobertius scripsit « vi-
« tam praeteritam, quam Plato in Phaedro descripsit, esse intui-
« tionem, nisi quod duae vitae non sibi succedunt, sed simul
« sunt, . . . et reminiscentiam platonice esse reflexionem, per
« quam intuitionis quasi recordamur »; *Op. cit.*, loc. cit., p. 153.

personalem veritatem, quam Deus, in quo ipsa duntaxat est, ei suggerit¹, semper inde consequitur mentem humanam ita natura sua comparatam esse, ut veritates ex vi sibi innata non efficiat, sed illas a causa externa iam paratos in se recipiat, sive haec causa sit aliquid inter Deum et mentem humanam medium, sive sit ipsemet Deus. Quapropter utrovis modo cognitio primitiva rerum intellectui a Cousinio tribuatur, intellectus non aliter, quam passivus, concipi potest.

Reidius quandoque dixit haud facile solvi posse hoc problema, utrum intelligentia sine aliqua vi actuosa unquam existat: nihilominus facultates *contemplativas*, quae intellectu comprehenduntur, facultatibus *activis*, quae ad voluntatem pertinent, constanter opposuit, et vim activam quodammodo ad intellectum referri docuit ex eo duntaxat, quod voluntas, cuius illa propria est, sine aliqua cognitione intellectiva exerceri nequit. Porro advertit genus humanum aliquam vim facultatibus contemplativis attribuere, quia voluntas, etsi sine intellectu actiones suas exerceat, tamen omnes operationes intellectivas dirigit. « Ex quo factum est, ipse inquit, ut
« operationes intellectivae semper, et in cunctis linguis
« verbis activis significarentur, puta *video, intelligo, recordor, concipio, iudico et ratiocinor* ² ». Reidii opinioni, praeter alios, in Anglia et Gallia Jacquesius nuper adhaesit³.

Sed absoluta passivitas intellectus a recentibus Materialistis et Sensistis ea usque promota est, ut nulla maior excogitari queat. Hi enim doctrinam de natura intellectus, quae e materialismi, et sensismi placitis sponte sua promanat, quaeque ab antiquis eorum praecessoribus fortasse neglecta fuit⁴, manifeste tradiderunt. Materiali-

¹) Cf II. citt. p. 59, et 60.

²) *Essais sur les facult. intellect.*, Ess. I, c. 7, *Oeuvr.*, vol. III, p. 79, atque *Ess. sur les facult. act.*, Ess. II, c. 3, *ibid.* vol. V, p. 339 sqq; cf Ess. II, c. 5, p. 353 sqq etc.

³) *Manuel etc.*, *Psychol.* c. 9, p. III-133 sqq ed. cit.

⁴) Vid. p. 150, et 151.

starum agmina Thom. Hobbesius ducit. Qui, cum animam a corpore haud distingui sibi persuasisset ¹, inde confecit cunctas conceptiones animae non aliud esse, quam operationes corporis organici ², proindeque « sensationem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari ³ ». Sensistae vero ducem secuti sunt Condillacum, qui hac in re Lockii doctrinam enodavit. Lockius docuerat duas facultates suppetere animae ad rerum cognitionem assequendam, easque esse *sensationem* et *reflexionem*; si quidem anima sensatione res, quae sive extra se, sive in se fiunt, apprehendit, reflexione autem ad res sensibus apprehensas vim suam intendit ⁴. At vero, Condillacus reflexionem a sensatione specie non differre, proindeque ex sententia Lockii omnes vires cognoscendi ad unicam facultatem sensibilitatis redigi contendit. Ipse vero arbitratus est cunctas facultates animae, tum quae ad intellectum, tum quae ad voluntatem pertinent, revera non aliud esse, nisi peculiāres formas sensibilitatis. Quod attinet ad facultates cognoscendi, de quibus hic agimus, ita ratiocinatus est: Cum in res, quibus undique circumdamur, oculos conicimus, illas omnes simul sentimus, sed nullam distincte percipimus. Quocirca, ut alicuius rei distinctam notitiam assequamur, mentis nostrae aciem in illam seorsum figamus necesse est. Quod cum fit, evidens est mentem nostram ab huius unicae rei perceptione perinde occupari, ac si nullae aliae sensus nostros percellerent. Haec actio, qua rem quampiam a ceteris veluti separatam sentimus, *attentio* audit, attentio igitur non est aliud, quam sensatio unius rei. Iamvero, quemadmodum uni, ita duabus rebus men-

¹) « Corpus et Substantia idem significant, et proinde vox « composita *Substantia incorporea* est insignificans, aequae ac « si quis diceret corpus incorporeum »; *Leviathan*, sive *De Civit. Christ.* part. I, *De Homine*, c. 34, p. 183; cf c. 12, p. 56 *Opp. phil.* t. II, Amstel. 1668.

²) *Physic.*, part. 4, c. 25, *Opp.* vol. I, ed. cit., p. 192 sqq.

³) *Physic.*, ibid. p. 193; *Leviath.*, part. I, c. 1, p. 3 etc.

⁴) *Essais* etc. lib. II, c. 2, § 2, ed. cit.

tem simul applicare possumus. Cum duabus rebus mentem applicamus, hoc est attendimus, aliam iuxta aliam percipimus. Percipere res aliam iuxta aliam idem valet, ac illas secum comparare. Attentionem igitur sequitur *comparatio*, quae, ut liquet, est duplex attentio, proindeque, non secus ac attentio, est simplex sensationis forma. Porro duas sensationes inter sese conferre non alia ratione possumus, nisi quatenus earum convenientiam, aut discrepantiam cognoscimus. En alteram sensationis transmutationem, quae *iudicium* vocatur. Saepe etiam necesse est, ut plures duarum sensationum relationes cognoscamus; quapropter serie quadam iudiciorum opus nobis est. Haec series, cum ex eo oriatur, quod mens ab uno in aliud iudicium quodammodo reflectit, *reflexio* nuncupatur. Reflexio, quippe quae ex quibusdam iudiciis constat, perinde ac iudicium, quaedam forma sensationis existimanda est. Postquam autem varias variarum rerum qualitates novimus, licet nobis in una, eademque notione varias coniungere qualitates, quae in diversis rebus compertae nobis sunt. En quomodo ex sensibilitate oritur facultas, quae vulgo *imaginatio* appellatur. Praeterea advertendum est uno iudicio saepe alia iudicia contineri. Ita, cum aio *corpus esse grave*, hoc iudicio continetur etiam istud aliud, quod *si corpus non fulciatur, deorsum cadit*. Sed cum iudicium ab alio iudicio elicetur, *ratiocinatio* existit. Ergo anima praedita est ratiocinandi facultate, atque haec facultas est quaedam nova sensationis forma. Quandoquidem hae sunt omnes actiones cognoscitivae animae, atque ipsae non aliud sunt, nisi diversi generis sensationes, liquet omnes facultates cognoscendi animae non aliud esse, quam diversas formas sensibilitatis ¹. Hanc Condillachi doctrinam, praeter

¹) Vid. *Traité des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, c. 1-3, *Oeuvr.* vol. I, p. 38-74, ed. cit., *Traité des sensations*, part. I, vol. III, p. 56 sqq, et *Extrait du Traité des sensat.*, ibid. p. 14; *Logique*, part. I, c. 7, vol. XXII, p. 58-66. Tacendum non est Condillacum in aliis suis operibus, uti *Art*

alios multos, comes Tracy, aliquantum immutatam, acerrime propugnavit ¹. Tacendum non est Th. Campanellam, qui ineunte saec. XVII floruit, his omnibus praecessisse. Hic enim, praeterquam quod saepe et data opera asseruit scire non esse aliud, nisi sentire, omnemque scientiam a sensu effici ², facultates animae, tanquam diversas formas sensibilitatis, eodem fere modo, quo hac nostra aetate Tracyus, recensuit, et definivit. « Sensus autem, ait, « usus et natura addiscit. Sentire est praesentis obiecti « perceptio. Memoria est anticipata sensatio. Imaginatio est « sensationum coniunctio et divisio. Discursus est sentire « in simili. Intellectus est sentire intus, vel a longe. « Iudicium de his cunctis est Mentis opus in homine ³ ».

Ex his vides Hobbesium et Condillacum post Campanellam nonnisi meram passivatem in intellectu agnovisse, quia sensum esse facultatem mere passivam putabant.

Horum Philosophorum placita discutere aggredientibus liceret sane nobis eorum opinionem praetermittere, qui intellectum ullo modo passivum esse inficiati sunt. Nam, cum necessitas alicuius vis passivae in intellectu ex eo, ut diximus, oriatur, quo intellectus in potentia ad res intelligendas est, quaestionem de passivitate intellectus cum altera de existentia intellectus possibilis, quam satis, superque excussimus, confundi manifestum est. Verum e re esse putamus eandem opinionem ex illa parte etiam expendere, qua eius fautores omne genus passionis intellectui denegant. Itaque manus conseremus primum cum illis, a quibus *passivitas* intellectus humani, sive, quod idem valet, natura intellectus possibilis,

de raisonner (lib. I, vol. VIII, p. 1-76), *Art de penser* (part. I, c. 1, 8 et passim, vol. VI), aliisque huic palmari sensismi dogmati contradixisse. Namque in his persaepe duplicem vim in anima agnovit, unam *activam*, et alteram *passivam*, atque alias ideas per sensus, alias autem ab intellectu sine opesensuum a nobis adquiri docuit.

¹) *Elementi d'Ideologia*, c. 3-5, part. I, vol. I, p. 36-68, Milano 1817.

²) *Dialecticorum* lib. II, c. 10, a. 1-6, p. 400, 401, passim, Parisiis 1638.

³) *Op. cit.*, lib. II, c. 10, a. 7, p. 414.

perperam explicata est; deinde cum illis, a quibus omnis *passivitas* intellectui denegata est, ideoque intellectus possibilis, proprie sumtus, in anima humana admissus non est.

ARTICVLVS DECIMVSQVARTVS

Opiniones philosophorum, qui absolutam passivitatem intellectus propugnant, excutiuntur

Ab iis ordiamur, qui absolutam passivitatem intellectus ex eo derivarunt, quod animus cum ideis rerum sibi insitis a Deo creatur, ita ut *passivitas*, sive *receptivitas* animae in actu suae creationis dumtaxat admittenda sit. Iam nemo non videt Cartesium, eiusque sectatores ex eo deceptos esse, quod actum primum cum actu secundo, proindeque receptivitatem, sive passivitatem animae improprie dictam cum receptivitate proprie dicta perperam confuderint. Vt id planum fiat, advertendum est terminum creationis, etsi cum ipso actu creativo existat, tamen tanquam receptivum actus creativi considerari, quia quidquid est, ab actu creationis habet, et, quoniam natura animae, eo quod est principium omnium actionum, *actus primus* vocatur, animum *actus sui primi* quodammodo receptivum, ideoque passivum dici posse. Iamvero, Cartesius, cum de passivitate intellectus disseruit, ad receptionem huius actus primi digitum intendit, tum quod docuit ideas rerum cum ipsa anima a Deo creari, tum quod tenuit ideas innatas essentiam animae, quae est eius *actus primus*, constituere, quia essentia animae, ut alias dicemus, eius sententia, in actuali cognitione consistit. At, cum quaestio de potentialitate, sive passivitate intellectus instituitur, profecto non agitur de principio receptivo, sive passivo actus primi, sed de principio receptivo actuum secundorum, cuiusmodi sunt intellectiones, scilicet non de illo principio potentiali, quod in anima per receptionem sui esse in actu creationis perfici intelligitur, sed de illo, quod in ea, etiam postquam creata a Deo est, sub-

sistit, et per quod actus suos intelligendi in se recipit. Itaque potentialitas intellectus, de qua quaestio est, omnino differt a potentialitate animae, prout haec est terminus creationis. Hinc scite Scotus monuit quaestiones, quae, secundum Aristotelem, de potentiis animae agitantur, non versari circa illas, prout ipsis sumus *in actu primo*, sed « in quantum sunt, quibus formaliter sumus *in actu secundo* ¹ ». Atqui passio, proprie accepta ², non potest convenire, nisi principio potentiali actuum secundorum, quia, cum receptio sit quoddam accidens, naturam, in qua est, iam constitutam expostulat. Ergo perperam Cartesius passivitate intellectus ex eo explicuit, quod anima cum ideis rerum a Deo creatur.

Praeterea advertendum est, duo esse pronuntiata, quibus opinio Cartesianorum innititur, scilicet facultates ab essentia *ratione*, non re distingui, atque animam non posse vi sua ideas rerum ex ipsis rebus sibi comparare. Namque, si anima ideas rerum non ex vi sibi insita comparat, sed a causa exteriori accipit, et vis, qua illas accipit, quaeque intellectiva dicitur, ab anima non distinguitur, consequens est, intellectum non esse aliud, nisi ipsam essentiam animae, prout vim receptricem idearum habet. At vero, utrumque pronuntiatum falsum est. Primum, quia facultates animae, ut antea ostendimus, ab eius essentia reapse distinguuntur; alterum, quia futilia, ut in Ideologia dicemus, sunt momenta rationis, ex quibus animam non posse ex vi sua species rerum e rebus ipsis sibi comparare hisce Philosophis persuasum est. Ergo passivitas intellectus ea non est, quam Cartesiani tradiderunt.

Nec Malebranchius, et Giobertius meliori exitu, quam Cartesius, passivitate intellectus humani explicuerunt. Namque, si anima res intelligit ex eo quod Deus i-

¹ In lib. I Sent., Dist. III, q. 7, n. 37.

² Advertito nos hic passionem *proprie* dictam non passioni *communiter* dictae, sed passioni *improprie* sumtae opponere: quocirca hic locus illi non contradicit, in quo passionem communiter, non vero proprie dictam intellectui possibili convenire ostendimus.

deas rerum in ea efficit, ut Malebranchius voluit, aut quod Deus menti humanae in primo actu creationis ei se manifestat, dicendum est intellectionem non esse actionem animae, sed Dei, quia anima nihil ad intellectionem efformandam agit, sed intellectionem tantummodo in se recipit. Iamvero passivitas intellectus, hoc modo accepta, intellectionem, nedum non explicat, impossibilem reddit. Nam, cum intellectio sit actio vitalis subiecti intelligentis, necesse est, ut ex principio intrinseco ipsius subiecti intelligentis proficiscatur. Atqui, si vis intellectiva animae in eo tantum consistit, ut intellectionem a Deo excipiat, intellectio a principio intrinseco animae non proficiscitur. Ergo passivitas intellectus eo modo, quo a Malebranchio, et Giobertio explicata fuit, intellectionem impossibilem reddit.

Accedit, quod si ex pronuntiatis Malebranchii, et Giobertii, prout ab eis accepta sunt, absoluta passivitas intellectus, uti vidimus ¹, profluit; tamen, si accipiantur, prout accipienda sunt, revera absolutam activitatem intellectus ex illis profluere facile perspicitur. Etenim, si Deus in nobis efficit omnes intellectiones, aut saltem intellectionem primam, ex qua anima nostra intellectualis fit, quin nos quidquam agamus, consequitur non animam nostram, sed Deum in ea res intelligere, sive, uti Heghelius effutivit, spiritum humanum esse ipsummet Deum, qui in tertio momento suae evolutionis seipsum intelligit. Iure igitur Rosminius dixit Giobertium suam de intuitionem primitiva doctrinam e Iacobi Boehm pantheismo deduxisse ². Quamobrem, si pronuntiata, ex quibus Malebranchius, et Giobertius absolutam passivitatem intellectus deduxere, recte intelligantur, inde consequitur intellectum

¹) Pp. 154 sqq.

²) Re vera, si secundum Giobertium « intellectus humanus, cum « iudicat et ratiocinatur, non aliud praestat, quam quod iudicia « et ratiocinationes Dei repetit », secundum Boehmium « intellectus finitus non est aliud, nisi quaedam echo sapientiae aeternae, et verbum, quo haec sapientia se in natura revisit ». Vid. Rosminium, *Arist. esp. ed esam.*, Pref. p. 38, ed. cit.

humanum non solum non esse absolute passivum, sed esse absolute activum, quia intellectus divinus, cum quo intellectus humanus, secundum illa pronuntiata, confunditur, est absolute, atque infinite activus.

Rosminii sententia multe quoque peccare nobis videtur. Re sane vera, absurdum est aliquam facultatem, sive *functionem*, in anima agnoscere, quae non est neque activa, neque passiva, sed receptiva. Etenim principium, ex quo quaelibet facultas ad actus suos determinatur, vel extra animam, vel in anima sit oportet. Atqui, si est extra animam, facultas est passiva; sin in anima, est activa ¹. Nullum igitur facultatis genus inter activum, et passivum existit. Vis receptiva vero in utroque genere facultatum cognoscentium locum habet. Etenim, cum actiones facultatem cognoscentium in anima maneant, omnes facultates cognoscentes comparatae ad suos actus sunt receptivae, quia in se ipsas terminos actuum suorum recipiunt. Comparatae autem ad principium suum, non aliae esse queunt, quam activae, aut passivae, quia illud principium nonnisi vel ex ipsa anima, vel a causa, extra animam posita, repeti potest.

Rosminius sensit facultatem receptivam a passiva ex eo differre, quod illa proprium obiectum non immutat, haec vero immutat, proindeque inter facultatem passivam, eiusque obiectum relationem actionis et passionis, atque inter receptivam, eiusque obiectum relationem praesentiae tantum existere. Secundum hanc doctrinam statuit sensum esse facultatem passivam, quia obiectum per se sensibile non est, sed ex actione sensus sensibile fit, intellectum autem esse facultatem dumtaxat receptivam, quia ens possibile, quod est eius obiectum, non fit ab actione intellectus intelligibile, sed per se intelligibile est. Ex quo concludit inter ens possibile, atque intellectum relationem praesentiae atque intuitionis, non vero actionis et passionis intercedere, quia ens possibile, cum sit per se in-

¹) Cf *Dynam.* vol. I, p. 44 et 45.

telligibile, immutabile est ¹. At vero cl. Vir in primis non advertit rem cognitam, cuiuscumque naturae sit, et quacumque facultate apprehendatur, a facultate, qua cognoscitur, minime immutari. Etenim, cum cognitio sit, ut s. Thomas saepe monuit ², perfectio subiecti cognoscentis, non obiecti cogniti, ipsa non in re obiecta, sed in subiecto mutationem efficere debet; ex quo fit, ut relatio, quae inter rem scitam, et scientem intercedit, sit *realis* in sciente, et *logica* in re scita³. Hinc vides nihil prohibere, quin inter facultatem, atque obiectum aliquod immutabile relatio actionis et passionis intercedat, quia passio, quae est terminus actionis, in facultatem, non vero in obiectum cadit. Praeterea, ex sola praesentia rei nulla relatio inter mentem et ipsam rem gigni potest. Namque, ut saepe dictum est, quoniam cognitio est actio, quae in anima perficitur, anima rem cognoscere non potest, nisi res cum ipsa coniungatur. Atqui res, cum anima per seipsam coniungi nequit, alioquin unum, idemque cum anima fieret. Necesse igitur est, ut per aliquid, quod ipsam repraesentet, hoc est per speciem suam, in animâ existat ⁴. Hinc relatio inter rem, et mentem, quae ipsam cognoscit, non ex praesentia rei, sed ex specie, quae rem in mente repraesentat, oritur. Quandoquidem vero anima est principium internum omnium, quae in ea fiunt, quaestio circa illud

¹) *Psicolog.* l. c.

²) « In operibus animae praecipue sensitivae et intellectivae
« est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam
« exteriorem, sunt actus, vel perfectionem operantis, scilicet sen-
« tire, intelligere, velle et huiusmodi »; 1^a 2^{ae}, q. XXXI, a. 5 c.

³) Vid. p. 3, et 4.

⁴) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 74 sqq, et p. 40 sqq vol. huius. Ne-
minem pigeat s. Thomam rursus audire: « Ad hoc, quod aliquid
« cognoscatur ab anima, non sufficit, quod sit sibi praesens quo-
« cumque modo, sed in ratione obiecti. Intellectui autem nostro
« nihil est secundum statum vitae praesens, ut obiectum, nisi per
« aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectui acceptam,
« quia per effectum devenimus in causas »; *In lib. I Sent. Dist.*
XVII, q. I, a. 4 ad 4.

versari potest, num operatio, per quam species rei in anima efficitur, et operatio, per quam anima rem, illa specie repraesentatam, intelligit, sint ambae activae, an ambae passivae, an una activa, atque altera passiva, proindeque, utrum facultates, sive functiones, ad quas pertinent, sint activae, an passivae. Relatio intuitionis vero non opponitur, uti Rosminio visum est, relationi actionis et passionis; si quidem, admissa intuitionem entis possibilis, quaerere licet, utrum anima, ens possibile intuen- do, aliquid agat, an patiatur, ideoque num intellectus, cui illa intuitio, tamquam actus proprius assignatur, sitne activus, an passivus. Ex quibus omnibus perspicitur absurdum esse discrimen, quod Rosminius inter facultatem passivam, et receptivam statuit, ob idque passivitatem intellectus perperam ab eo explicatam esse.

Denique de illis, qui, ex praepostera aristoteleae doctrinae interpretatione decepti, sibi persuaserunt non posse vim patiendi intellectui concedi, quin immaterialitas atque immortalitas animae denegentur, nihil in praesentia dicendum nobis est. Namque ex iis omnibus, quae de intellectu possibili hucusque disseruimus, luculenter colligitur passivitatem intellectus ab Aristotele, eiusque discipulis ita explicatam esse, ut, nedum immaterialitati animae adversetur, ipsam expostulet, proindeque immortalitatem animae non modo non destruat, sed commendat ¹.

ARTICVLVS DECIMVSQVINTVS

Idem argumentum continuatur

Confutatis iis, qui passivitatem intellectus ita explicant, ut illam verbo admittant, re autem tollant, ad eos accedamus, qui passivitatem intellectus ita acceperunt, ut totam essentiam intellectus in ea constituerent. Haec do-

¹) Vid. pp. 113 sqq, 139 sqq.

ctrina diversis modis, ut iam vidimus, ab eius fautoribus propugnata fuit. Et quidem ab Alexandro Aphrodisaeo, quod sensit omnem vim intellectricem consistere in sola *aptitudine* animae ad recipiendas in se species, quas Deus ei infundit; ab Averroë, quod ipse non aliud in homine, quam *cogitativam*, ad intellectionem efficiendam concurrere ratus est; ab Aegidio aliisque paucis mediae aetatis Philosophis, quod intellectionem a sola actione phantasmatis in intellectum effici censebant; a Materialistis et Sensistis, quia facultates intellectivas a sensitivis non specie, sed gradu quodam, seu, ut a nuperis dici solet, *quantitate*, non *qualitate* discriminant¹.

Iamvero, Alexandri atque Averrois opiniones hic sine ullo examine mittere nobis licet, quippe quod placita, ex quibus doctrinam suam de passivitate intellectus deduxere, iam absurda a nobis demonstrata sunt. Illud dumtaxat, quod ad Alexandrum attinet, addimus, Scotum probe in aliquos Philosophos animadvertisse, asserentes vim intellectivam animae esse omnino passivam, eo quod intellectus non est aliquid reale, sed *mere potentiale*, sive abstractum. Argumentatio huius venerabilis Doctoris huc redit: Intellectio, sive species intelligibilis, utpote quae est aliquod accidens reale, in subiecto substantiali inhaereat necesse est, et, quandoquidem hoc subiectum, nempe anima, non per se, sed per intellectum possibilem speciem in se recipit, intellectus possibilis non accidens aliquod abstractum, sed reale esse debet, quia accidens reale per aliud accidens subiecto inhaerere non potest, nisi hoc aliud accidens reale et ipsum sit. Patet igitur intellectum possibilem esse aliquid reale, licet, prout potentia est, in actu non sit. « Intellectus igitur possibilis, ipse con-
« cludit, secundum quod est illud, in quo recipitur spe-
« cies intelligibilis, vel intellectio, vel illud, secundum
« quod species recipitur in anima, non erit *parum po-*
« *tentiale*, sed erit aliquid in *actu primo*, licet iste re-

¹) Vid. pp. 151, 152, et 157-160.

« spectus potentiae non sit aliquid in actu ¹ ». Verum his, ut diximus, praetermissis, disputemus hic oportet contra Aegidianos et Sensistas, qui intellectionem a sola actione obiecti effici autumarunt, licet id diversis modis explicuerint.

Aristoteles certe asseruit, quemadmodum sensum, cum res sentit, item intellectum, cum res intelligit, aliquid ab obiecto pati, quia uterque species, quibus res intelligit, *actu* non habet, sed in potentia ad illas in se recipiendas est, proindeque ita intellectus ad intelligibilia, sicut sensus ad sensilia, se habet ². Ast ipse quoque docuit aliter sensum a sensili, aliter intellectum ab intelligibili aliquid pati, quia, cum intellectus et sensus specie ab se differant, diversi etiam sunt modi, quibus ad sua obiecta referuntur. Vnde non eandem in sensu, ac in intellectu, sed similem passivitatem ab Aristotele agnitam fuisse scite Dandinius scripsit ³.

Inde vides totam controversiam cum Materialistis et Sensistis in eo consistere, utrum intellectus et sensus sint facultates eiusdem, an diversi generis. S. Thomas, Stagiritae, et praeceptoris sui Alberti M. vestigiis insistens, hac in re diligenter versatus est, nosque potiora eius argumenta breviter evolvemus, tum ut sensismi exitialis error, cum quo materialismus hac in re fere convenit, radicitus evellatur, tum, ut quanta iniuria Aristoteles a Rosminio ⁴ post alios quamplures sensismi accusatus sit, magis magisque patefiat.

Atque in primis, sanctus Doctor capitale illud discrimen inter intellectum et sensum, iam ab Aristotele ⁵ adnotatum, explicuit, nempe quod intellectus nullum organum corpo-

¹ In lib. I *Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 38.

² *De Anim.*, lib. III, c. 4, § 2-8, p. 88 et 89, ed. Trendel.; cf in h. l. s. Thomam laud. p. 5.

³ *Op. cit.*, lib. III, *Digres.* XX, col. 1772.

⁴ *N. S.*, sez. IV, c. 1, art. 8, § 240-242, vol. I, p. 186-188, ed. cit., atque alibi *passim*.

⁵ *Op. cit.*, c. cit., § 4, p. 88.

reum habet, sicut sensus habent. Ipse, secundum leges methodi *regressivae*, quam in huius generis inquisitionibus sequi solet, duas ad id demonstrandum vias ingressus est, unam *a posteriori*, alteram *a priori*. Etenim primum ex natura operationis intellectivae deducit intellectum, qui eius principium est, esse, secus ac sensum, facultatem, quae nullo organo utitur, deinde ex natura principii intellectivi ipsum, sine ullius organi ope, actiones suas exercere ostendit. Vtraque demonstratio ad rem nostram peropportuna est. Prima enim illi Sensistae refelluntur, qui docent intellectui organum proprium in corpore esse, quia illum pro facultate corporea habent; altera autem ii, qui, etsi cum Spiritualistis sentiant intellectum esse facultatem immaterialem, tamen eum aliquo organo corporeo, vel plurium organorum complexione ad res intelligendas indigere contendunt. Vtraque demonstratione etiam omnes Phrenologi rursus refelluntur, quorum alii, quemadmodum diximus, animam ab ipsis organis cerebri non distinxerunt, alii vero, uti facultates ab organis, ita animam a corpore distinguentes, animam esse substantiam spiritualem, et liberam docuere.

Nos alibi momenta rationis exposuimus, quibus utramque demonstrationem Aquinas post Albertum Magnum suffulsit ¹; sed, ut illorum vis luculentius patefiat, iuvat hic ea summam repeterere, aliisque locis confirmare. Demonstratio *a posteriori* huiusmodi est: Si intellectus esset facultas organica, actiones suas cum organo communes haberet, quia facultas organica est simul cum organo principium unicum actionum suarum. Hinc, « si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio eius esset etiam « operatio illius organi » ². Atqui actiones intellectus possibilis ad organum corporeum pertinere nequeunt. Etenim facultas, quae per organum corporeum exercetur, ad determinatae naturae corporeae cognitionem coarctatur,

¹) Cf pp. 6 sqq.

²) *Qq. dispp., De Anim.*, q. un., art. 2, ad 3; cf p. 8, not. 2.

quia organum corporeum est quaedam natura determinata; deinde singulare, non universale apprehendit, quia organum corporis, per quod res cognoscit, non aliud, quam singulare recipiendi capax est; denique se, suasque actiones cognoscere nequit, quia organum, quod medium est inter potentiam, atque obiectum eius, prohibet, quominus ipsa supra se convertatur. Atqui intellectus, ut alibi demonstratum est, non unam dumtaxat, sed cunctas naturas corporeas cognoscere potest; tum, non singulares, sed universales rationes rerum cognoscit, tum demum se, suasque actiones intelligit. Ergo actiones intellectivae organo corporeo convenire nequeunt¹. Quod si actiones intellectivae organo corporeo convenire non possunt, consequitur intellectum non esse facultatem organicam, quia, cum ipse sit principium efficiens intellectuum, diversae, ac ipsae intellectiones, naturae esse nequit.

Altera demonstratio ita se habet: Anima, etsi unam

¹) Vid. pp. 6 sqq., 35 sqq. Universam argumentationem s. Thomas his verbis complexus est: « Huius autem probationis
« medium sumitur ex parte operationis. Cum enim operatio non
« possit esse, nisi rei per se existentis, oportet illud, quod per
« se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se
« habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine
« hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communit.
« Quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec
« operatio est omnium formarum corporalium sicut obiectorum.
« Vnde oportet illud principium, cuius est haec operatio,
« ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere
« est universalium; in organo autem corporeo recipi non
« possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus
« intelligit se, quod non contingit in aliqua virtute, cuius operatio
« sit per organum corporale. Cuius ratio est, quia secundum
« Avicennam (Tract. *De Anim.* part. II, c. 2) cuiuslibet virtutis
« operantis per organum corporale oportet, ut organum sit
« medium inter ipsam potentiam et obiectum eius. Visus enim
« nihil cognoscit, nisi illud, cuius species potest fieri in pupilla.
« Vnde, cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium
« inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non
« erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali
« cognoscat seipsam »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, q. 1, a. 1. Cf Albert. M. *De Hom.*, tract. I, q. LVII-LIX.

completam substantiam cum corpore efficiat, tamen spiritualis ex eo dumtaxat est, quod naturam corporis supergreditur. « Anima, sanctus Doctor ait, secundum suam
 « essentiam est forma corporalis, et non secundum ali-
 « quid additum. Tamen in quantum attingitur a corpo-
 « re, est forma; in quantum vero superexcedit corporis
 « proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substan-
 « tia¹ ». Itaque illi Sensistae et Phrenologi, qui tenent animam esse substantiam spiritualem, fateantur oportet animae aliquid essenziale inesse, quo naturae corporeae antecellit, et quo a corpore minime pendet. Atqui actiones animae, ut saepe dictum est, naturae eius consentaneae esse debent. Ergo, si inest animae aliquod principium essenziale, quod naturam corporis supergreditur, etiam quoddam genus actionum ei convenire debet, quae sine ullo organo corporeo exercentur; ex quo intelligitur, praeter facultates organicas, etiam aliquas inorganicas ab anima fluere oportere². Iamvero, huiusmodi facultates inorganicae non aliae, quam intellectrices, esse queunt, quia sentientes, omnibus concedentibus, sunt organicae. Hinc concludere licet cum s. Thoma: « Intelligere est
 « operatio animae humanae secundum quod superexce-
 « dit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit
 « per aliquod organum corporale. Potest tamen dici,
 « quod ipsum coniunctum, idest homo, intelligit, inquan-
 « tum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc
 « operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis
 « attribuitur toti: homo enim videt oculo, ambulat pe-
 « de, et similiter intelligit per animam³ ». Itaque, tum

¹) *Qq. disp.*, q. un. *De Spir. Creat.*, a. 2 ad 4.

²) Cf p. 8, 9.

³) *Qq. disp.*, *De Spirit. Creat.*, a. 2 ad 2. Ex quo rursus perspicis maximo in errore versari hodiernos Lovanienses, aliosque permultos, qui Phrenologis concedunt phrenologiam spiritualitati et libertati animae humanae ex eo non obesse, quod intellectum et voluntatem pro facultatibus organicis animae statuit (vid. Vbaghs, *Anthropol. philos.*, part. Psych., c. V, § 382, p. 184, ed. cit., et *Revue Cath.*, ser. VI, vol. II, p. 243 sq, 1859). Et

ex natura actionis intellectivae, cum ex natura animae, quae eius principium est intellectum esse facultatem inorganicam animae luculenter patescit.

Quandoquidem intellectus, secus ac sensus, sine ullo organo corporeo exercetur, facile illud intelligis, quod ex Aristotele ab initio innuimus ¹, intellectum ab intelligibili non eodem modo, quo sensus a sensili, aliquid pati, sive, ut aiunt, passivitate intellectus a passivitate sensuum valde differre. Re sane vera, cum passio facultatis in coniunctione sui cum obiecto fundamentum habeat, consequens est, modum passionis diversum esse oportere, prout diversus est modus, quo ipsa facultas cum obiecto suo coniungitur. Atqui modus, quo intellectus coniungitur cum intelligibili, alius est, ac modus, quo sensus cum sensibili coniungitur, quia sensus per organum corporeum, intellectus vero sine ullo organo cum obiecto suo copulatur ². Ergo aliter intellectus ab intelligibili, ac sensus a sensili, aliquid patitur necesse est.

Cum res ita se habeat, rationem, atque originem huius diversitatis inquiramus necesse est.

Primum diversitatis caput ex eo repetendum est, quod in rebus aliud intellectus intelligit, aliud sensus sentit. Etenim sensus, eo quod est quaedam facultas organica, in rebus non aliud per se apprehendit, nisi formas sensibiles illarum, quia hae solum in organa sensoria aliquid agere queunt; intellectus vero, eo quod ab ullo organo corporeo non pendet, essentiam, quae sub formis sensilibus latet, cognoscit ³. Iamvero, quandoquidem qualitates sen-

sane, quoniam facultates organicae animae, uti ostendimus, natura sua sentientes sunt, et phrenologiae principiis necessario fluit intellectum et voluntatem esse facultates sentientes animae, ideoque animam etiam, prout est principium illarum, esse sentientem. Atqui principium, quod non est aliud, nisi sentiens, neque spirituale est, neque libertate arbitrii pollet. Ergo, si intellectus et voluntas essent facultates organicae, anima humana nec spiritualis, nec libera foret.

¹) Vid. p. 168. — ²) Vid. pp. 113-116, et 139-143.

³) «Sensus et imaginatio numquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quae circumstant rem; et

siles *actu* in rebus sunt, essentia autem, qualitatibus sensibilibus exuta, dumtaxat *potentia* in illis est, consequitur animam res sentire, quin illas sensiles antea efficiat, sed non posse res intelligere, nisi ipsas intelligibiles efficiat, essentias illarum a qualitatibus sensibilibus, quibus obvolvuntur, eximendo. Inde luculenter conficitur animam non indigere aliqua vi sentiente activa, qua res sensiles efficiat, sed dumtaxat vi passiva, qua ipsas sentiat ¹, atque e contrario ei, praeter vim passivam intelligendi, qua res intelligit, opus esse aliqua vi activa, cuius ope res intelligibiles efficiat ². Quamobrem sensus, eo quod est facultas organica, comparatus ad suum obiectum, proprie est *passivus*, intellectus autem, comparatus ad obiectum suum, est *activus* et *passivus*.

Praeterea memoria revocandum est intellectum, utpote qui organum corporeum non habet, non aliter ab obiecto intelligibili aliquid pati, quam quod obiectum eum a potentia ad actum intelligendi reducit ³, sed sensum, cum opere organi corporei rem sentiat, ab obiecto sensili aliquid pati non solum ex eo, quod obiectum eum ad actum sentiendi movet, sed etiam ex eo, quod organum immutat, in quo facultas sentiens est, quodque cum ipsa facultate est unicum principium sensationis ⁴. Quamobrem intellectus, eo quod actionem obiecti sui per nullum organum corporis excipit, unicam passionem habet, nempe illam, qua a potentia ad actum progreditur; sed sensus, eo quod actionem obiecti sui per organum corporeum in se excipit, praeter illam passionem, quam cum intellectu communem habet, etiam passionem organi, in quo

« ideo species, quae sunt in sensu vel imaginatione, non repraesentant naturam rei, sed accidentia eius tantum, sicut sensus repraesentant hominem, quantum ad accidentalia; sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantia rei »; *Quodlib.* VIII, a. 4 c. Vid. hoc opus, passim.

¹) Vid. Albert. M., *De Anim.*, lib. II, tract. 3, c. 6.

²) Vid. p. 87. — ³) Cf p. 140 sqq.

⁴) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 79, not. 1, 97 sqq, 124, not. 2.

est, experitur, quia organum ab actione, quam obiectum sensile in ipsum exirit, quodammodo immutatur.

Denique ex eo, quod sensus, secus ac intellectus, in rebus sentiendis passionem, quae in organo fit, experitur, intelligere licet, cur sensus, quoties ab obiecto sensili vehementer impellitur, ad aliud eiusdem generis obiectum sentiendum ineptus evadat, intellectus vero ex obiecto valde intelligibili ad intelligendum obiecta minus intelligibilia validior fiat. Id s. Bonaventura post Albertum M. et s. Thomam ex triplici capite, scilicet ex diversis naturis, obiectis, et modis operandi utriusque potentiae, probavit. Quod ad primum caput, intellectus non corrumpitur, uti sensus, a vehementia sui obiecti, quia sensus est facultas organica, intellectus vero est facultas inorganica. Namque ex eo, quod sensus est facultas organica, efficitur, ut, quamdiu una impulsio in organo manet, organum actionem alterius obiecti excipere nequeat, quia organum, utpote materiale, plurium obiectorum impulsionem simul excipere et retinere non potest. Atqui, quoties vehementior est impulsio, quam organum patitur, etiam semoto obiecto aliquandiu in organo manet. Ergo sensus, quoties ab obiecto vehementer impellitur, ad aliud obiectum eiusdem generis sentiendum impar fit. Contra ea, quoniam intellectus sine ullo organo corporeo res intelligit, receptio unius speciei, quantumvis intelligibilis, non impedit, quin intellectus, dum illam retinet, novas species minus intelligibiles in se recipiat, quia subiectum prorsus immateriale plures species in se retinere non repugnat. Quod ad alterum, cum obiectum sensile extra sensum sit, atque extrinsecus in ipsum agat, facile intelligitur, quomodo, si eius actio vim sensus excedat, actionem sensus impediat. Sed obiectum intelligibile, eo quod in ipsa vi intellectiva animae, licet non sine ope phantasiae, efformatur, vim ipsam non solum non hebetat, sed corroborat, indeque efficitur, ut ex eo, quod maius intelligibile intelligit, ad intelligendum intelligibilia inferioris ordinis aptior evadat.

Demum , quod ad tertium , sensus , cum ad obiectum extra se positum feratur , vim suam quodammodo extra se effundit; intellectus vero , cum ad obiectum intra se positum se convertat , vim suam in se colligit. Atqui vis eo debilior fit, quo magis diffunditur, atque eo fortior, quo magis colligitur. Ergo vehementia obiecti sensibilis sensum hebetat, sed vehementia obiecti intelligibilis intellectum perficit. Itaque liquet actionem intellectus a vehementia obiecti intelligibilis non impediri, quemadmodum actio sensus a vehementia obiecti sensibilis impeditur, sed e contrario perfici. En brevem, sed praeclarum locum s. Bonaventurae: « Dicendum, quod non est simile de intellectu et sentire. Et ad hoc triplex ratio. Vna ex parte virtutis apprehensivae. Alia ex parte apprehensi, sive obiecti. Tertia ex parte modi apprehendendi. Ex parte virtutis apprehensivae , quia sensus potest corrumpi , intellectus autem non. Cuius ratio est , quia sensus ab organo dependet . . . , sed intellectus non dependet ab organo, quia est vis immaterialis Ex parte obiecti non est simile , quia obiectum intelligentiae excellens iuvat et confortat , quia influentia talis intelligibilis procedit ab intimis , et intrat ipsam potentiam : et ideo ipsam corroborat, et confortat. . . Sensibile autem obiectum tantum extra excitat : et ideo hoc corrumpit, illud autem non. Ex parte modi apprehendendi similiter est dissimilitudo, quia sensus in apprehensione sui obiecti tendit ad exterius, unde per illud dispergitur exterius, nec fortificatur interius, ideo debilitatur. Sed obiectum intellectus, cum sit intimum ipsi intellectui , in eius perceptione virtus non dispergitur , sed colligitur , et quanto virtus est magis unita, tanto fortior ¹ ». Quo res clarior fiat, praestat quoque audire Albertum M. et s. Thomam de hac re disserentes : « Dissimilitudo, ait s. Thomas, impassibilitatis sensitivi et intellectivi manifesta est ex or-

¹) *In lib. I Sent., Dist. I, art. 2, q. 1 ad 2.*

« gano et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sen-
 « tiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest au-
 « dire sonum ex hoc, quod motus est ex magnis sonis,
 « neque visus potest videre, neque olfactus odorare, ex
 « eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus,
 « et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus,
 « quia non habet organum corporeum, quod corrumpi
 « possit ab excellentia proprii obiecti, cum intelligit ali-
 « quid valde intelligibile, non minus postea intelligit in-
 « fima, sed magis: et idem accideret de sensu, si non haberet
 « organum corporale¹ ». Enucleatius Albertus M.: « Et
 « huius causa est: quia forma fortis sensibilis reddita orga-
 « no tenetur ab ipso aliquandiu: et tunc sub forma illius
 « primi sensati sentitur secundum: et ideo videns aliquan-
 « diu intensam et claram albedinem, et mox convertens
 « se ad virorem, videt viride sicut tectum panno albo
 « tenui. Similiter autem de eo est, et eadem de causa,
 « qui post magnum sonum audivit debiliorem: et ideo
 « illis, qui diu habitarunt in molendino multarum rota-
 « rum, videtur etiam, postquam inde recedunt, non re-
 « cedere sonum molendinorum in auribus: et ideo non
 « facile audiunt suaviter loquentes. Similiter est de his,
 « qui habent linguam infectam sapore forti; sicut ama-
 « ritudine vel dulcedine mellis: postea alios saponem sen-
 « tiunt quasi mixtos illi: et ideo vina non sapiunt post
 « gustum mellis, et infirmis omnia amara videntur. . . .
 « Sed in intellectu totum est contrarium: quia post val-
 « de intelligibile, sicut sunt divina et principia demon-
 « strationum, non minus intelligit minus intelligibile,
 « sicut sunt conclusiones, sed etiam magis intelligit ex
 « illo, quia valde intelligibile principium est ad minus
 « intelligibile: et hoc esse non posset, nisi ideo quod in-
 « tellectus est virtus non organica, et ideo formae re-
 « rum materialiter nullo modo coniunguntur ei: propter

¹) In lib. III De Anim., lect. VII; cf. Cont. Gent., lib. II, c. 55, n. 9 et 10.

« quod receptio unius, cum simplex sit et depurata ab
 « esse materiali, non impedit receptionem alterius: sen-
 « sitivum enim non est sine corpore organico, intelle-
 « ctivum autem est separatum ¹⁾ ».

Ex quibus omnibus perspicis, cur intellectus ab ob-
 iecto valde intelligibili, secus ac sensus ab obiecto ni-
 mis sensibili, non corrumpatur. Iamvero, cum illud, quod
 ab actione sua exerenda impeditur, aliquid reapse patia-
 tur ²⁾, inde conficitur aliquem modum passivitatis in sen-
 sum cadere, qui in intellectum cadere nequit. Tacendum
 non est intellectum *indirecte* posse aliquid pati eo modo,
 quo sensum pati diximus. Nam, si phantasia ob aliquod
 vitium corporis phantasmata efficere non potest, intelle-
 ctus, qui phantasmate rei ad rem intelligendam opus ha-
 bet, ab actibus suis exerendis *indirecte* prohibetur ³⁾. Hinc
 in loco paulo ante allato s. Thomas subdit: « Debilitatur
 « tamen intellectus ex laesione alicuius organi corporalis
 « indirecte, inquantum ad eius operationem requiritur
 « operatio sensus habentis organum. Causa igitur diversita-
 « tis huius est, quia sensitivum non est sine corpore,
 « sed intellectus est separatus ». Atque alibi: « Si vero
 « in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens,
 « inquantum intellectus indiget operatione virium sensi-
 « tivarum, per quas ei phantasmata praepearantur ⁴⁾ ».

Itaque concludamus contra Materialistas et Sensistas in-
 tellectum, etsi, ut sensus, aliquid ab obiecto patiatur, ta-
 men aliter, ac sensum, ab eo pati.

Verum Materialistae et Sensistae, non illud tantum-
 modo peccant, quod intellectum eodem modo, ac sen-
 sum, a rebus obiectis aliquid pati autumant; sed etiam

¹⁾ *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 15.

²⁾ « . . . ampliatur, scribit s. Thomas, nomen passionis secun-
 « dum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur
 « ab eo, quod sibi competeat, pati dicatur ». Et paullo post: « a-
 « nima potest pati eo modo, quo eius operatio potest impediri »;
Qq. dispp., *De Verit.*, q. XXVI, a. 1 c.

³⁾ Vid. p. 23-28. — ⁴⁾ I, q. LXXV, a. 3 ad 2.

quod utrumque in actione rei obiectae recipienda nihil omnino agere contendunt, adeo ut intellectio et sensatio, eorum iudicio, ab unica actione rei obiectae repetendae sint. In hunc alterum philosophiae sensisticae errorem refellendum hic haud incumbamus oportet. Nam, cum iam demonstratum nobis sit, sensum, etsi facultas passiva sit, tamen aliquam vim exercere, tum ut speciem, a re obiecta in organo impressam, in se recipiat, tum ut per speciem in se receptam ad ipsam rem se convertat¹, pro demonstrato etiam sumere hic possumus intellectum, etiamsi a sensu specie haud distingui dicatur, non ita ab obiecto intelligibili pati, ut ipse nihil in illud agat. Quamobrem, omissa hic demonstratione directa, in erroribus detegendis versabimur, qui ex hoc sensismi capite profluunt.

Atque in antecessum mente reputemus Sensistas hac in re fere cum Aegidio², eiusque discipulis consentire, qui, etsi intellectum a sensu tota specie discriminarent, nihilominus unicum principium intellectionis esse phantasma ab intellectu agente *illuminatum* dictitabant³. Et sane, si intellectus nihil omnino in rebus intelligendis agit, inde fluit intellectum nihil ex se ad intellectionis effectum conferre, sed intellectionem a sola actione phantasmatis produci. Iam, cum res ita se habeat, nos sane iuvat Sensistas iisdem armis conficere, quae Scotus, s. Thomam, aliosque Doctores secutus, adversus Aegidianos, intellectionem ab unica phantasmatis actione repetentes, adhibuit.

Vt rectus ordo hac in re adhibeatur, singulas actiones, quas ad intellectum pertinere inferius ostendemus, expendere valde e re erit. Principio, Aegidius, eiusque sectatores nobiscum sentiunt nos intellectu universales rerum notiones adipisci, quia, eius ope, essentias rerum, materialibus conditionibus exutas, cognoscere experimur. Atqui phantasmata istas notiones in intellectu producere

¹) Cf *Dynam.* vol. I, pp. 110-116.—²) *Quodlib.* III, q. 12, et 13.

³) Vid. p. 152.

nequeunt. Nam, cum res obiectae per organum corporeum actionem suam in animam exerant, non alias species sui in ea efficere possunt, quam quae res conditionibus materiae obvolutas repraesentant; quocirca phantasmata, quae per illas species in phantasia efformantur, res cum conditionibus materiae repraesentant. Ergo notiones universales rerum a sola actione phantasmatis, uti Aegidio placuit, in intellectu produci nequeunt¹. Nec iuvat dicere phantasma, non prout in se est, sed prout *actu* ab intellectu agente illuminatur, esse causam unicam et perfectam intellectionis. Etenim phantasma, etiam prout ab intellectu agente *actu* illuminatur, est aliquid intellectui extrinsecum. Atqui principium, quo intellectus rem intelligit, debet esse aliquid intrinsecum intellectui, quia intellectio est actio vitalis atque immanens animae, actionis autem vitalis principium efficiens et principium formale in ipso vivente esse debent. Ergo intellectio ab ipso intellectu, tamquam causa, proficisci debet. Itaque phantasma, ex eo quod ab intellectu agente actu illuminatur, eiusmodi efficitur, ut intellectum actu movere possit, sed non quidem, ut causa unica et perfecta intellectionis sit.

Hoc argumento Sensistae quoque refelluntur. Si enim notiones universales rerum, quibus pollemus, ab obiecto sensili proficisci non possunt, consequitur nos non posse, ope sensuum, illas notiones nobis comparare, proindeque facultatem, qua illas nobis comparamus, aliam, ac sensum, esse oportere, specieque ab hoc diversam, quia ipsa inorganica esse debet. « Sensus, s. Thomas inquit, non est cognoscitivus, nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differit igitur intellectus a sensu² ».

¹) Cf l. c. Alberti M. p. 80.

²) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66, quod totum est, *Contra ponentes intellectum, et sensum esse idem.*

Falso autem Melch. Gioia sibi persuasit sensum posse a pluribus obiectis similibus abstrahere id, quod eorum commune est, semotis differentiis, atque hoc pacto *sensationes abstractas*, sive universales, efficere¹. Etenim primo, si res ita se haberet, abstractum a sensu, non ab obiecto sensili efficeretur, proindeque sensus non esset, ut Sensistae contendunt, facultas omnino passiva. Secundo, sensus huiusmodi abstractioni efficiendae impar est; si quidem, cum hoc abstractum essentiam rerum, conditionibus materiae exutam, complectatur, nonnisi a facultate, quae nulli organo corporeo insidet, effici potest.

Praeterea Aegidius ne illud quidem inficiatur, nos intellectu non solum corporearum, sed etiam incorporearum rerum notiones, tum absolutas, puta *bonitatis* et *iustitiae*, tum relativas, puta *similitudinis* et *dissimilitudinis*, nobis comparare. Iamvero, huiusmodi notiones ab unica actione phantasmatis, sive prout hoc in se est, sive prout ab intellectu agente illuminatur, repetere perabsurdum est; illae enim, ut infra videbimus, tantum abest, quin ab actione obiecti profisciscantur, ut ab intellectu, qui supra se reflectitur, notionesque suas inter se confert, originem trahant. Ergo intellectiones ab una obiecti intelligibilis actione in intellectum repetere perabsurdum est.

Hoc quoque argumentum Sensistis obiiicere licet. Nam, cum incorporeum a corporeo specie differat, facultatem, qua incorporeum cognoscitur, a sensu, qui corporeum apprehendit, specie differre necesse est. « Cognitio sensus, s. Thomas subdit, non se extendit, nisi ad corporalia: quod ex hoc patet, quod qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Non est igitur

¹) *Elementi di Filosofia*, vol. I, p. 140, Milano 1822.

« idem intellectus et sensus ¹ ». Hinc diserte, ut solet, s. Augustinus dicit: « Illa, quae nullam gerunt similitudinem corporum, charitas, gaudium, longanimitas, pax . . . nulla locorum spatia tenent, nulla intercedere pedine separantur, aut aliqua oculi cordis, quo radia sua mittant, et ea videant, intervalla conquirunt. Nonne omnia in uno sunt sine angustia, et suis terminis nota sunt sine circuitu regionum? Aut dic, in quo loco videas charitatem, quae tamen in tantum tibi cognita est, in quantum eam potes mentis acie conuertere, quam non ideo magnam nosti, quia ingentem aliquam molem conspiciendo lustrasti, nec, cum tibi intus loquitur, ut secundum eam vivas, ullis perstrepat sonis, nec, ut eam cernas, corporalium lumen erigis oculorum, nec, cum tibi venit in mentem, sentis eius incessum ² ».

Id de relationibus logicis peculiari argumento Scotus ostendit, quod Aegidianos, aequae ac Condillachianos perimit, quodque nulla commentatione indiget: « Si enim phantasma causat omnem intellectionem, quaecumque causata ab eo erit realis; quia illa dicitur esse realis intellectio, quae causatur immediate a re, vel a specie repraesentante rem in se; ergo nulla intellectione causabit intentiones logicas, vel relationes rationis; quia intellectus nullo actu suo poterit conferre obiectum ad aliud, quae collatio causat relationem rationis ³ ».

Ex quibus vides 1^o merito Garnierium Condillaco obiecis-
 se, quod mens humana, secundum eius doctrinam, nonnisi res materiales cognoscere valet ⁴. Cuius rei exemplum, ceteris omissis, sumere nobis licet e Cabanisio, qui sensismi errores sine ulla ambage professus est. Hic enim autumavit causas primas et origines rerum extra

¹) *Ibid.*, n. 3. — ²) *De videndo Dei, ad Paul.*, c. 17, n. 43.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 11.

⁴) *Traité des facultés*, lib. IX, c. 4, § 3, t. III, p. 330, ed. cit.

omnem humanarum investigationum ambitum positas esse, adeo ut ratio circa illas neque ullum examen instituere, neque ullam dubitationem movere sinat, sed absolutam illarum ignorationem nobis suadeat ¹. 2^o Sensismum latam viam materialismo sternere, eiusque, uti Nicolasius inquit, postremum pronuntiatum esse. Nam Sensistae, quamvis immaterialitatem animae tueantur; tamen adeo exiguam ad sensationis productionem partem ei tribuunt, ut sensatio sine illa quodammodo explicari posse videatur. Re vera, si anima, quemadmodum illi volunt, sensationes ita excipit, ut omnino nihil agat, inde facile deduci potest aut ipsam esse eiusdem naturae, ac corpus, aut ab ipso corpore non distingui, sensationesque non aliud esse, nisi encephali elaborationes. Id ex historia luculenter confirmatur; hac enim materialismum e sensismo, tamquam e trunco palmitem, semper propagatum esse edocemur. Vt de recentibus dumtaxat dicamus, nemo certe ignorat e lockiana philosophia sensismum Condillachi, atque ex hoc materialismum physiologicum Phrenologorum originem traxisse ².

Itaque primam actionem intellectus nec posse a solo obiecto produci, uti Aegidius voluit, nec cum sensatione, ut Condillaco placuit, confundi pro certo habendum est.

Ad iudicium et ratiocinationem gradum faciamus, quae sunt aliae duae intellectus actiones. Scotus probe advertit, si res obiecta esse unicum principium efficiens intellectio- nis dicatur, non posse intelligi, quomodo iudicia et ratiocinationes efformemus; si quidem, cum res obiecta non nisi per phantasma cum intellectu coniungatur, iudicium et ratiocinationem a phantasmate in nobis produci dicendum foret. Iamvero, quin neutra actio intellectus ex phantasmate produci queat, dubitandum non est. Id, quod ad iudicium attinet, demonstrare satis sit: namque, cum

¹) *Rapport du physiq. etc.*, Prêf. ed. cit.

²) Cf Nicolas, *Op. cit.*, part. 2, c. 2, p. 118, 119, 123, 127, ed. cit. Cf Garnier, *Op. cit.*, l. c.

ratio cinatio ex iudiciis constet, liquet, si iudicium ex phantasmate effici nequit, ne ratio cinationem quidem ab eo effici posse. De iudicio igitur quaestionem instituamus.

Iudicium cognitionem duorum terminorum, et cognitionem convenientiae, aut repugnantiae, quae inter illos intercedit, expostulat. Atqui phantasma primam cognitionem gignere non valet. Et sane, si ipsam efficere posset, necesse foret, ut duos terminos iudicii vel unica, vel pluribus speciebus repraesentaret. At non unica; sive hanc concretam, sive abstractam esse sumatur. Nam species concreta unam rem individuam repraesentat; species autem abstracta, etsi ad plures res individuales porrigatur, tamen, quia illas in eo, quod commune habent, et per quod unicam speciem constituunt, complectitur, unam quoque rem repraesentat. Phantasma igitur duos terminos iudicii unica specie repraesentare non potest. Nec pluribus speciebus. Nam, si phantasia pluribus speciebus duos terminos repraesentaret, ipsam plura eodem temporis momento repraesentare oporteret, quia iudicium cognitionem simultaneam, non successivam duorum terminorum, expostulat. Atqui fieri non potest, ut phantasia plura obiecta eodem momento temporis repraesentet, propterea quod ullam facultatem plures actiones eodem temporis momento exerere repugnat. Ergo phantasia ne pluribus quidem speciebus duos terminos iudicii repraesentare valet. Neque secundam cognitionem, nempe convenientiae, aut repugnantiae terminorum, phantasia parere quit. Etenim ad hanc cognitionem assequendam opus ei foret in id ferri, in quo duo termini inter sese conveniunt, aut discrepant. Atqui phantasia id assequi nequit, quia id, in quo plura conveniunt, aut discrepant, cum sit ab unoquoque eorum abstractum, est intelligibile, atque universale, proindeque nequit esse obiectum phantasiae, quod semper sensibile, atque individuum est. Ergo ne secunda quidem cognitio, quae ad iudicium efformandum requiritur, a phantasia effici quit. Itaque iudicium ad sensum non pertinere manifestum est.

Quod si ex phantasmate iudicium effici nequit, ne ratiocinationem quidem, uti diximus, ab eo effici posse tenendum est, quia ratiocinatio plura iudicia complectitur. Vnde scite Scotus inquit: « Item quomodo intellectus discurret syllogizando, vel argumentando, si phantasma causat omnem intellectionem? Non enim videtur intelligibile, quomodo phantasmata decurrentia causant omnem discursum¹ ». Quod sane evidentissimum est. Namque, ut ait s. Thomas: « Cognitiones, quae sunt sensitivae tantum, non sunt per principia et causas, sed per hoc, quod ipsum sensibile obiicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata, vel e contrario, non est sensus, sed intellectus² ».

Hoc argumento, non solum Aegidiani, qui intellectum a sensu distinguunt, sed etiam Sensistae, qui intellectum cum sensu confundunt, erroris redarguuntur. Etenim, si iudicium a sensatione specie non differret, ipsum a sola activitate obiecti sensilis derivandum foret, quia sensatio, uti Sensistae tenent, a sola actione obiecti sensilis producitur. Atqui hoc perabsurdum est. Et sane, quoniam sensatio expostulat, ut obiectum sensui adsit, alterutrum, secundum Sensistarum doctrinam, sumi potest, scilicet, vel quod intellectus duos terminos, inter quos relatio convenientiae, aut discrepantiae intercedit, seorsum intelligit, vel quod ambos, tanquam unicum obiectum, intelligit, quatenus illud, in quo conveniunt, aut discrepant, apprehendit. Iamvero neutrum contingere quit. Non primum; si quidem intellectus, ut inferius videbimus, perinde ac quaelibet alia facultas, plura obiecta simul, et seorsum attingere nequit. Non secundum. Etenim, si apprehendit id, in quo inter se conveniunt, aut differunt, quin illud cognoscat tanquam id, in quo conveniunt, aut differunt, iudicium conficere nequit, quia ad iudicium efformandum, ut infra dicemus,

¹) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 10.

²) *In lib. VI Met.*, lect. 1.

non solum convenientiam, aut discrepantiam terminorum, sed etiam rationem convenientiae, aut discrepantiae eorum cognoscere oportet. Sin apprehendit id, in quo termini conveniunt, aut differunt, tamquam id, in quo conveniunt, aut differunt, universale ab intellectu cognosci dicendum est, quia aliquid, quod de pluribus praedicatur, universale est. Verum, intellectus, si est, uti Sensistae volunt; modus quidam, sive forma vis sentientis, universale cognoscere non potest, quippe quod sensus, uti ostendimus¹, rerum singularium ambitum egredi non valet. Ergo intellectus, secundum doctrinam Sensistarum, duos terminos, ex quibus iudicium constat, apprehendere nequit. Iam, quoniam absurdae sunt ambae hypotheses, ex quibus iudicium a sensatione, secundum Condillachi doctrinam, repeti posset, absurdum quoque est, iudicium intellectus ab obiecto sensili effici, ita ut ipsum non aliud sit, nisi quaedam species sensationis.

Huic capitali argumento adversus Sensistas alia duo addere nobis lubet, quibus eadem res magis, magisque confirmatur. Primum ita se habet: Exploratum cuique est, nos non solum de rebus materialibus, sed etiam de immaterialibus iudicia conficere. Atqui, si iudicia intellectus a rebus obiectis sensilibus efficerentur, neque aliud essent, quam diversae sensationis species, intellectus dumtaxat de rebus materialibus iudicaret, quia repugnat aliud esse in effectum, quam quod in causa est. Ergo saltem iudicia intellectus, quae res immateriales spectant, a sensationibus specie, non gradu differre, pro re explorata quoque habendum est.

Alterum s. Augustinus nobis suppeditat, quod huiusmodi est. Nos, uti in *Criteriologia* videbimus, interdum res non sentimus, prout ipsae in se revera sunt, puta si organa sensuum aliquo vitio laborant; atque interdum etiam res percipere nobis videmur, cum dumtaxat illarum imagines in nobis intueamur, uti in dormientibus,

¹) Cf *Dynam.*, vol. I, p. 55 sqq, et *passim*.

et furentibus evenire solet. At vero, hosce errores sensuum, et imaginationis per ipsas facultates sentiendi, atque imaginandi emendare non possumus. Etenim, cum anima per illas facultates, uti antea ostendimus, supra seipsam converti nequeat, sensationum et phantasmatum, quae in se habet, viam per illas expendere non potest. Vnum et alterum sancti Doctoris locum afferamus. Quod attinet ad sensus, inquit: « Sed quia irrationabilia quoque animalia vivere, atque sentire nemo ambigit, illud in animo humano praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo iudicat de sensibilibus. Nam et vident acutius, et ceteris corporis sensibus acrius corpora adtingunt pleraeque bestiae, quam homines, sed iudicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est, qua illae carent, nos excellimus . . . Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus iudicat, cur in aqua remum infractum oporteat apparere, cum rectus sit, et cur ita per oculos sentire necesse sit; nam ipse adspectus oculorum renuntiare id potest, iudicare autem nullo modo¹ ». Ex quibus alibi concludit: « Quare conficitur, ut aliud simus *Nos*, aliud *Sensus*: siquidem, quum *Ipse* fallitur, possumus *Nos*, non falli² ». De vi imaginandi autem ita scripsit: « Omnia, quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, tanquam prorsus adsint, vel in somno vel in furore. Quod cum patimur, omnino utrum ea ipsis sensibus sentiamus, aut imagines sensibilibus sint, discernere non valemus. Si igitur sunt imagines sensibilibus falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non est iudicium veritatis constitutum in sensibus³ ».

¹) *De vera Rel.*, c. 29, n. 53. Cf *De lib. arb.*, lib. I, c. 7, et 8.

²) *Soliloq.*, lib. II, c. 3.

³) *Quaest. octogintatrium* lib. unic., q. IX.

Quandoquidem vero , ut diximus, si non iudicia, ne ratiocinationes quidem a phantasmatis in intellectu produci, aut cum sensationibus confundi possunt, concludere nobis licet , nullam ex tribus intellectus actionibus per solam actionem phantasmatis in intellectum effici posse, neque intellectiones cum sensationibus confundi , ita ut una sit utrarumque facultas , quae pro diversis muniis, quibus fungitur, sensus, aut intellectus nuncupatur.

Antequam ulterius progrediamur, iuvat aliud argumentum ex Scoto exscribere, quod cunctas actiones intellectus complectitur. Aegidius non negat intellectionem natura sua phantasmati excellere , atque idcirco ipso tota specie perfectionem esse. Hinc, si phantasma esset unicum principium intellectionis , admittendum foret , posse ab aliqua causa effectum produci naturae perfectionis, quam causa est. Atqui id, ut in *Ideologia* videbimus, prorsus repugnat. Ergo repugnat quoque phantasma esse principium unicum intellectionis ¹. Eodem argumento Condillacus perstringi potest. Hic enim , si non specie , certe *gradu* quodam, intellectionem sensationi praestare censuit. Iamvero evidens est perfectionem intellectionis a sensatione repeti non posse, quia, cum sensatio hac perfectione careat, ipsam intellectioni largiri nequit. Ergo oportet animae inesse aliam facultatem, vel saltem functionem a sensu diversam , quae sensationem perficiat, eamque esse activam , utpote quae sensationem transmutat, atque in intellectionem convertit. Itaque ex ipsis Condillachi principiis conficitur vim intellectivam ani-

¹) « Effectus aequivocus semper est minus nobilis totali causa » sua aequivoca, ut habetur 12 *super Gen.*, sed intellectio est « simpliciter perfectior phantasmate, et qualicumque tali perfectione, quae est in parte sensitiva: quia intellectio est prior perfectione naturae intellectualis, ut intellectualis est, quae, inquantum talis, nobilior est tota anima sensitiva, et ita perfectior perfectione » ; *Qq. Quodlib.*, Quodlib. XV, n. 3. Et paulo post: « Aliquod obiectum non est nobilior ipsa intellectio- ne , sicut accidens sensibile : et principium activum perfectum, quando est aequivocum, necessario est perfectius forma causata » ; *Ibid.*, n. 8. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 11.

mae esse aliam , ac sensitivam , atque illam non esse, uti istam, passivam.

Praeterea , quoniam intellectus , ut infra videbimus, non solum res intelligit , sed etiam in se rediens intellectiones suas intelligit, reditionem intellectus supra seipsum, sive *reflexionem* , per solam actionem phantasmatis in intellectum explicari non posse , Scotus ostendit hoc modo: Si phantasma ex eo , quod gignit actum intelligendi , reflexionem supra ipsum naturaliter efficit, necesse est , ut supra ipsam reflexionem rursus reflectatur , et deinceps usque ad infinitum , quia ipsum est causa naturalis, et necessaria actuum suorum. Atqui hoc absurdum est, quia , si phantasma ab una ad aliam reflexionem in infinitum progredieretur , novum actum intelligendi producere non posset. Sin phantasma actum intelligendi tantummodo gignit , procul dubio secundum phantasma, quod primo succedit , novum actum intelligendi, non vero reflexionem supra primum actum , efficit: quocirca reflexio supra actum intelligendi existere nequit. Iam, cum prior hypothesis absurda sit, posterior autem existentiam reflexionis non explicet, conversio intellectus supra seipsum, per quam, Aegidio concedente, intellectiones nostras cognoscimus, ab actione phantasmatis in intellectum repeti nequit. Pauca, sed egregia verba Scoti haec sunt: « Si enim phantasma causans aliquam intellectionem habet naturaliter causare reflexionem super ipsam actionem, pari ratione et reflexionem reflexionis, et sic in infinitum , ut dicit Aug. 15 *De Trinit.* Si autem non habet causare reflexionem, sed tantum actum absolutum, et postea occurrat aliud phantasma, non videtur posse assignari, quomodo posset esse aliqua reflexio super aliquem actum ¹ ».

Idem argumentum contra Sensistas urgere licet. Et sane, si intellectus , ut Condillacus censuit , est quidam modus sensibilitatis, et sensibilitas est facultas mere pas-

¹) *Op. cit. ibid.*

siva animae, reflexionem, non secus ac sensationes et intellectiones, ab unica actione rerum sensibus obiectarum effici necessario dicendum est. Atqui, si reflexio a sola actione obiecti sensibilis in sensum, vel in intellectum derivetur, aut progressus reflexionum in infinitum admittendus est, quia obiectum sensibile est causa necessaria, aut cognitio reflexiva, quam Condillachiani animae non denegant, inexplicabilis habenda est. Ergo cognitio reflexiva, si non ex phantasmatis actione in intellectum, uti Aegidius sensit, ne ab actione quidem obiecti sensibilis in sensum, aut in intellectum derivari potest. Quocirca statuendum est cognitionem reflexivam animae ad aliam, ac sensum, facultatem pertinere, proindeque intellectum, cui proprium est supra se reflecti, cum sensu haud confundi, neque eodem modo, ac sensum, passivum esse. Itaque scite s. Thomas vel ex hoc capite sensum ab intellectu differre dixit. « Nullus sensus, scribit, seipsum cognoscit, nec suam operationem. Visus enim non videt seipsum, nec videt se videre; sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in *II de Anima*. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere: non est igitur idem intellectus et sensus¹ ». B. Albertus Magnus ante s. Thomam iam huius discriminis originem innuerat, indeque facultates intellectivas a sensitivis differre confecerat. « Nulla virtus, inquit, corporea apprehendit se, nec suum instrumentum . . . Et ratio huius est, quia tales virtutes non apprehenduntur, nisi organo corporis aliquid passo: nullum autem organum patitur a se ipso, nec a virtute, quae est in ipso, quia sic semper pateretur; sed intellectus et ceterae virtutes animae rationalis apprehendunt se, et omnium instrumenta virtutum; ergo non sunt virtutes corporeae² ».

Sed praestat hanc generalem sensismi confutationem firmo aequae ac luculento argumento concludere, quod ex

¹) *Op. cit.* ibid. n. 4. — ²) *De Hom.*, tract. I, q. LVIII, a. 1.

doctrina conatus potentiis insiti Scotus contra Aegidium concinnavit. Hoc ita se habet: Mens nostra, uti ostensum est, idem obiectum sensibile aut intelligibile, in aequalibus circumstantiis positum, magis, minusve intelligit, quo maiorem, aut minorem vim in illud intendit. Atqui haec intentio, quae in omnium facultatum exercitatione locum habet, quaeque, prout maior, aut minor est, actionem facultatis magis, aut minus perfectam reddit, ad actionem obiecti intelligibilis in intellectum, aut sensibilis in sensum referri nequit. Nam obiectum, cum sit agens naturale, proindeque non liberum per se, nec per aliud, semper secundum totam suam vim actiones exerit. Ergo necesse est, ut ad aliquam vim animae sentientis, atque intelligentis pertineat. Ex quo patescit neque sensationem a solo obiecto sensili, neque intellectionem a solo phantasmate effici, ob idque sensum, et intellectum non esse facultates omnino passivas. Audiamus Scotum, qui, postquam, ut ante diximus ¹, animadvertit intellectionem eo perfectiorem esse, quo maior est conatus subiecti intelligentis, subdit: « quod non videretur probabile, si solum obiectum
« esset causa activa eius, quia illud videretur semper
« agere secundum ultimum potentiae, cum sit agens naturale, non liberum per essentiam. Patet, sed nec liberum per participationem videtur, cum non sit in eadem
« natura cum voluntate ² ». Alibi unico argumento intellectum, et sensum complexus est: « Tam in sensu,
« quam in intellectu, posito eodem repraesentante, maior
« attentio, vel conatus facit actum perfectiorem. Idem
« enim habens eandem speciem intelligibilem, vel phantasma perfectius, intelligit illud, ad cuius intellectionem
« magis conatur, et minus, quando minus ³ ».

Quod cum ita se habeat, vides falsos esse et Aegidium, qui intellectionem a sola actione phantasmati in intellectum derivavit, et Condillacum, qui intellectum, et sen-

¹) *Dynam.* vol. I, p. 51. — ²) *Qq. Quodlib.*, q. XV, a. 8.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 17.

sum esse duas formas prorsus passivas sensibilitatis autumavit.

ARTICVLVS DECIMVSSEXTVS

Idem argumentum continuatur

Hactenus potiora argumenta adduximus, quae Aegidii perinde, ac Condillachi opiniones erroris redarguunt. Verum, cum de controversia maximi momenti agatur, e re est illis alia adicere, quibus singulae seorsum refelluntur. Atque ut ab Aegidio ordiamur, in promptu nobis est cum hoc dilemmate perstringere. Species, ex qua intellectionem in mente humana effici Aegidius docuit, aut est ipsa species phantastica, aut species, quam ex phantasmate intellectus abstrahit, sive species intelligibilis. Si primum, opinio Aegidii in sensismum recidit, a quo cl. Doctor abhorruit. Nam, cum species phantastica facultatem organicam necessario expostulet, intellectus, si per illam res intelligeret, facultas organica foret. Atqui omnis facultas organica est sentiens. Ergo, si species, de qua Aegidius loquitur, est phantastica, consequitur intellectum a sensu non distingui. Sin alterum, opinio Aegidii intellectionem inexplicabilem, immo absurdam, reddit, si quidem exinde fluit non intellectum, sed speciem intelligibilem, rem intelligere. Et sane, in primis, si intellectio ex sola specie intelligibili in intellectu efficeretur, intellectus esset dumtaxat principium materiale eius, species intelligibilis vero principium formale, quia actio ex specie intelligibili intellectiva fieret. Atqui actio potius principio formali, quam materiali tribuenda est, quia per principium formale quaelibet res in natura sua constituitur. Ergo, si intellectio a specie intelligibili in intellectu efficeretur, intellectio potius speciei intelligibili, quam intellectui adscribenda esset. Ita ad hanc rem Scotus: « Actio magis debet attribui formali
« principio agenti, quam materiali, secundum Com-

« ment. 8 Met., quia non attribuitur materiali, nisi pro-
 « pter formale : si igitur species est formale principium
 « eliciendi actum cognoscendi, et potentia materiale tan-
 « tum, sequitur, quod actus intelligendi, et sentiendi
 « magis debent attribui speciei, quam potentiae ¹ ». Iam,
 si actio intellectiva potius speciei intelligibili, quam in-
 tellectui, convenit, potius speciem intelligibilem quam in-
 tellectum rem intelligere dicendum est. Praeterea intelle-
 ctio, cum sit actio vitalis animae, a principio intrinseco
 ipsius animae proficisci debet. « Operationes vitales, ait
 « Scotus, sunt activae a principio intrinseco vitali; sed
 « omnes actus sentiendi et intelligendi sunt operationes
 « vitales. Ergo a principio intrinseco effective ² ». At-
 qui, si species esset principium, quod efficit intellectionem
 in intellectu, principium intellectionis extrinsecum
 intellectui foret, quia illud, quod aliquid in aliud agit,
 extrinsecum huic alii est. Ergo, si species est principium
 unicum efficiens intellectionis humanae, anima revera ni-
 hil intelligit. Itaque ex doctrina Aegidii manifeste conse-
 quitur non intellectum, sed speciem intelligibilem rem in-
 telligere. Quamobrem scite s. Thomas, cui Scotistae hanc
 opinionem falso adscribunt, sancivit illud ex quo quod-
 libet subiectum est cognoscens non esse speciem cogno-
 scibilem, sed potentiam cognoscitivam, quae per illam
 speciem rem cognoscit. « Non enim aliquid est cogno-
 « scitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis,
 « sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva ³ ».

Sed satis superque de Aegidii doctrina; haec enim in
 recenti aetate nullos, quantum scimus, patronos habuit.
 Quod ad Hobbesium, aliosque Materialistas, pertinet, hi
 in praesentia praetermittendi nobis sunt. Nam, cum ipsi
 sensismum e materialismi placitis derivent, cuncta eorum
 systemata, disiecto materialismo, corruant necesse est.
 Revera, cum immaterialitatem animae adversus illos as-

¹) *De Anima*, q. XII, n. 3. — ²) *Op. cit.*, q. XII, n. 7.

³) *Qq. disp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 2 c. Cf I, q. CV, a. 3 c.

serturi erimus, luculenter demonstrabimus animam, si corporea esset, non modo non intelligentem, sed ne sentientem quidem fore, quippe quod vim sentiendi materiae inesse repugnat. Itaque condillachiani systematis examen hic tantummodo aggrediamur oportet.

Iamvero, quisquis systema Condillachi diligenter rimatus fuerit, haud difficulter comperiet eum altero quoque verbo sibi ipsi manifeste contradixisse. Namque Condillacus, eo ipso, quod sensum esse omnino passivum, et cunctas facultates animae esse quasdam transmutationes sensibilitatis professus est, ita totius cognitionis humanae originem explicuit, ut animam in cunctarum cognitionum adeptione activam esse sumeret. Revera, principio investigaturus, ut paulo post dicemus, quomodo statua, quam omnis sensationis expertem finxit, sensationes paullatim acquirat, easque ad res, quae extra ipsam sunt, referat, sensationem a subiecto, atque ab obiecto seiunctam consideravit. Atqui sensatio, hoc modo considerata, ut Gallupp¹, Cousin², aliique probe monuerunt, non est aliquid reale, sed abstractum; si quidem sensatio realis sine aliquo subiecto, in quo est, atque obiecto, a quo efficitur, quodque ipsa manifestat, concipi nequit. Ergo Condillacus initium sui systematis a notione abstracta duxit. Iamvero, abstractio, ut modo ostendimus, est operatio activa animae, et sensui haud convenit. Condillacus igitur, ut demonstraret animam esse in rebus cognoscendis omnino passivam, aliquam vim activam, eamque a sensu diversam, ei inesse, sub ipsum initium demonstrationis, sumpsit. Ex hac prima animadversione rationem perspicis eius, quod alibi asseruimus, nempe Condillacum universum suum systema hypothesei superstruisse³. Namque ipse, ut scite Collardus monuit, etsi observationem factorum saepe lectoribus suis commendet; tamen illud, ad quod observandum eos

¹) *Lettere etc.*, Lett. V, p. 79 et 80, Napoli 1838.

²) *Cours d'hist. etc.*, *Histoire de la phil. mor.*, leç. 2, *Oeuvr. ed. cit.*, ser. 1, t. 3, p. 102.

³) Vid. p. 115.

provocat , non est aliquid reale , sed hypotheticum , si quidem continuo exclamat , *observemus statuam* , et statua non est aliquid reale , sed hypotheticum ¹.

Praeterea advertendum est sensationem non posse cognosci , tamquam operationem animae omnino passivam , nisi ipsam a re exteriori in animo produci cognoscatur , quia notiones actionis , et passionis ad se mutuo referuntur. Iam vero sensationem hoc modo considerare ad sensum haud pertinet. Etenim sensatio tanquam a re exteriori in animo producta considerari non potest , nisi ope alicuius iudicii , quod relationem causae et effectus inter sensationem , et rem sensibus obiectam complectitur. Atqui iudicium proprie , et stricte sumtum , ut paulo antea demonstratum est , sensui non convenit , sed facultatum diversae naturae , ac sensus , expostulat , quae intellectus nuncupatur. Ergo ex ipsis Condillachi principiis fluit esse aliquam facultatem animae diversam a sensu , ad quam iudicium pertinet , et , quoniam haec est facultas , quae intellectus dicitur , intellectum esse naturae diversae , ac sensum. Quocirca hic Philosophus duo secum pugnantia statuit , cum sensationem a nobis tamquam omnino passivam cognosci , atque intellectum non aliud esse , nisi quemdam modum sensibilitatis autumavit.

Itaque Condillacus vel in primo investigationis suae gradu ipse secum pugnavit.

Manifestius hic Philosophus sibi in iis contradixit , quae de duplici tactu , scilicet *passivo* et *activo* , disseruit. Etenim statua , ut ipse rem explicuit , donec non alias , quam odoratus , gustus , visus , et auditus sensationes experitur , seipsam ab odore , sapore , colore et sonitu haud distinguit , sed se esse illum odorem , saporem , colorem , et gustum existimat. Cum porro per tactum *passivum* rerum externarum impulsiones in se re-

¹) *Fragmens* ad calc. *Opp.* Reidii , vol. III , p. 417. Ipsemet Condillacus se *divinando* , *diversasque hypotheses confingendo* suum de origine idearum systema condidisse fassus est; cf *Extrait* etc. , *passim* , vol. cit.

capit, et doloris, voluptatisque sensum experitur, nec tunc quidem se ab his sensationibus discriminat, sed solummodo confusam notionem extensionis acquirit, quippe quod impulsiones rerum externarum in diversis sui corporis punctis experitur. Denique, cum statua, se movens, et res externas penetrare adiuvens, advertit has nisibus suis resistere, res solidas, atque impenetrabiles, quae corpora dicuntur, extra se reapse existere iudicat. Hinc sensatio tactus activi est simul sensus, prout animum afficit, atque idea, prout ad aliquam rem exteriorem refertur. Postquam statua corpora revera extra se esse novit, facile perspicit quatuor priores species sensationum, simul ac corpora ab ea remouentur, in se evanescere; quocirca corpora esse illarum causas iudicat. Quoniam vero statua huiusmodi iudicia, ob frequentissimam illorum repetitionem, citissime efformat, ea cum sensationibus confundit. Ex quo fit, ut sensationes odoratus, saporis, gustus et visus, quas initio, tanquam internas affectiones suas, experiebatur, ad res extra se positas referri iudicet ¹. In hac Condillachi doctrina, quam breviter exposuimus, quatuor sunt, quae ad praesentem controversiam pertinent: 1° Sensationes ab ideis rerum sensilium discriminantur, eo quod sensationes sunt simplices affectiones animae, ideae vero res extra animam positas repraesentant. 2° Sensationes in ideas mutantur ope iudicii, quo anima ipsas sensationes ad res extra animum positas refert. 3° Hoc iudicium uno tactu activo naturaliter continetur, quia resistentia, quam res externae nisibus animae obiciunt, animam impellit, ut illas sensationes ad res a se diversas referat. 4° Anima in reliquis sensationum speciebus affectiones suas ad res, quae extra ipsam sunt, referre, ope tactus activi, assuescit ².

Iamvero ex his perspicitur primo animam esse passivam tantum in tactu passivo, quia principium tactus passivi est

¹) *Traité des sensat., et Extrait du Traité etc.*, passim, vol. cit.; *Art de penser*, part. 1, c. 2, vol. cit., ed. cit.

²) Cf Rosminium, *N. S.*, sez. III, c. 2, art. 9, § 86 et 87, vol. I, p. 41-43, ed. cit.

obiectum externum, terminus autem anima; sed in tactu activo esse activam, tum quod principium tactus activi est anima, terminus autem obiectum externum, tum quod anima non potest resistantiam in obiecto experiri, nisi versus illud feratur, tum denique, quod per tactum activum anima iudicat rem, quae eius nisui obsistit, esse aliquid a se diversum; iudicium vero, ut diximus, est operatio activa animae. Secundo, animam esse activam quoque in reliquis sensationibus, postquam corpora revera extra ipsam esse per tactum activum novit. Nam, si animus, postquam per tactum activum de existentia rerum externarum certus factus est, reliquas sensationes ad res extra se positas refert, necesse est singulis speciebus sensationum aliquod iudicium contineri, et, quandoquidem iudicium est operatio activa animae, inde conficitur animam etiam in reliquis sensationibus activam esse. Itaque vel ex solo modo, quo Condillacus apprehensionem rerum sensilium exposuit, luculenter patescit animam esse non solum principium passivum, sed etiam principium activum cognitionis suae.

Verum id ipsum luculentius nobis fiet, si attentionem, iudicium, ratiocinationem, ceterasque actiones, quas, tanquam meras sensationis transmutationes, Condillacus habuit, vel leviter perspexerimus. Et sane, huiusmodi operationes, ut ex iis, quae, Condillacus edisseruit, evidenter patescit, a vi, quam anima in sensatione exercet, oriuntur. Quod certe aliter se habere nequit. Nam, si ipsae sunt quaedam transmutationes sensationis, existere non possunt sine aliqua vi, quae sensationem transmutet. Iamvero, haec vis in sensu esse nequit, quia sensus, ex Condillachi sententia, est omnino passivus. Ergo ipsa in aliis potentiis animae sit oportet. At si attentio, ceteraeque operationes, quae intellectivae dicuntur, ex vi quadam animae oriuntur, consequens est illas esse activas, non passivas. Quod si illae activae sunt, necesse est, ut specie differant a sensationibus, quia hae sunt operationes passivae animae, simulque principium, ex quo illae

promanant, nempe intellectus, specie a sensu differat, quia principium activum a passivo specie differt. Hinc vides intellectiones esse non posse transmutationes sensationum, quia unam speciem rerum in aliam transmutari repugnat, proindeque facultates intellectivas non esse quasdam formas, sive modos sensibilitatis, quia principia actionum, specie differentium, specie etiam inter sese differant necesse est. Merito igitur Laromiguierius nullo modo persuadere sibi potuit, « activitatem et passivitatem animae eiusdem naturae esse, ita ut una non aliud, quam alterius transmutatio sit ¹ ». Itaque Condillacus non solum in ipso vestibulo, sed in toto progressu suae demonstrationis in seipsum continuo incurrit ².

Praeterea Condillacus in eo etiam sibi non constitit, quod, cum spiritualitatem animae saepe et asseruisset, et propugnasset, non alias, quam sentientes facultates, in anima agnovit. Etenim, ex eo quod anima ita est forma corporis, ut spiritualis sit, consequitur, quemadmodum demonstravimus, ei inesse non solum facultates organicas, cuiusmodi sentientes sunt, sed etiam inorganicas, cuiusmodi sunt intellectivae. Atqui facultates, quae organis indigent, ab iis, quae nullo organo utuntur, specie differunt. Ergo, quoniam anima est spiritualis, facultates, quae a sensitivis specie differunt, ei inesse inde necessario fluit. Itaque ex iis, quae Condillacus tum de animae operationibus cognoscitivis, tum de eius natura statuit, manifeste perspicitur eum continenter sibi ipsi contradixisse; si quidem eo ipso, quod absolutam passivitatem animae se tueri professus est, revera in anima non modo principium passivum, sed etiam principium activum cognitionis admisit.

¹) *Leçons de phil.*, part. I, leç. 5, ed. cit.

²) Vid. Degerando, *Histoire comp.* ed. 2, part. 2, c. 12, vol. III, p. 449-501, Paris 1804; Cousin, *Opp. cit.* leç. 3, p. 103 sqq; Rosmini, *Op. cit.*, l. c., art. 5-8, vol. cit., p. 34 sqq, et *Breve espos. della fil. di M. Gioia*, n. 4; *Opp.* vol. VIII, p. 68 et 89, Napoli 1844; Nicolas, *Op. cit.*, l. c., p. 128 sqq, aliosque permultos.

Haec in universum de systemate Condillachi in praesentia monuisse iuvat. Nam, cum de diversis intellectus muniis edisseremus, hunc Philosophum, eo quod ex principiis parum, aut nihil sibi cohaerentibus profectus est, operationes intellectivas perperam explicasse, easque interdum etiam cum sensitivis confudisse videbimus. Illud hic solummodo adiicimus, eum saepe intellectualismum, qui sensismo e regione opponitur, docuisse. Nam saepe edixit sensus esse fontem cognitionum humanarum, non quia illas efficiunt, sed quia occasionem animae praebent, ut haec illas cognitiones sibi efformet, et, quandoquidem illud, quod ex occasione alicuius rei fit, etiam sine ipsa re fieri potest, animam posse *absolute*, hoc est sine sensuum subsidio, aliquas cognitiones sibi comparare. Hinc saepe etiam asseruit spiritum esse unicum idearum suarum artificem, atque idcirco, si ideae aliquid peccent, nonnisi et vitio esse vertendum¹. Sed de hac re plura in Ideologia.

ARTICVLVS DECIMVSSEPTIMVS

Opiniones Philosophorum, qui absolutam activitatem intellectui tribuunt, refelluntur

Postquam eorum opiniones excussimus, qui intellectui humano absolutam passivitatem tribuerunt, rei ordo postulat, ut aliorum, qui in ipso absolutam activitatem agnoverunt, diversas sententias ad trutinam revocemus. Has, si ea, quae antea diximus², diligenter consideremus, ad quatuor praecipua capita revocari posse facile perspiciemus, quippe quod quatuor sunt diversa momenta

¹) *Art de penser*, part. I, c. 1, vol. VI, p. 7 et 8; *Essai sur l'orig. des connoiss. hum.*, part. 1, sect. 1, c. 1, § 4 et 5, vol. cit., p. 19 et 20, et part. 2, sect. 2, c. 2, § 21, p. 477 et 478. Vid. opus anonym. *Il Materialismo del conte Destutt de Tracy*, c. 4, § 6 et 7, p. 55 sqq, Ferrara 1835; et Degerando, *Hist. compar.*, c. XX, ed. 2^e, vol. III, p. 318 sqq. — ²) Pag. 144 sqq.

rationis, ex quibus earum fautores ad absolutam activitatem intellectus tuendam pertracti fuere. Neoplatonici, et post alios nuperi Pantheistae Germaniae propugnarunt intellectum esse causam unicam, atque omnino activam suae intellectionis, eo quod obiectum intelligibile esse unum, idemque cum subiecto intelligente visum eis fuit. Fichteus, qui Kantii doctrinam evolvit, eo quod animam obiectum intelligibile ex vi sibi insita creare sensit. Alii, quibus in veteri aetate Plato praelusit, eo quod animam cognitionem rerum in se praeformatam habere arbitrati sunt. Alii denique, uti fere omnes recentes, Henr. Gandavensem¹, et Ockamum secuti, eo quod phantasmata non agere quidquam in intellectum, sed hunc, statim ac phantasmata ei obviam fiunt, ideas rerum ex vi sibi insita efformare censuerunt.

Iamvero, si ea, quae antea passim observavimus, diligenter memoria repetamus, omnes hosce philosophos, in natura intellectus explicanda, a vero longe aberrasse facillime nobis persuadebimus. Nam, cum iam demonstratum sit absurda esse quatuor illa pronuntiata, ex quibus ipsi doctrinam de absoluta activitate intellectus colligere conati sunt¹, inde perspicere nobis licet absurdos quoque esse diversos illos modos, quibus absolutam activitatem intellectus explicuerunt, quum ex falsis principiis nonnisi falsa conclusio fluere possit. Nihilominus, ut res tanti momenti magis elucescat¹, operae pretium est illa pronuntiata ex ea parte expendere, quatenus ad intellectus naturam perspicendam spectant.

Atque, ut a prioribus incipiamus, hi subiectum esse unum, atque idem cum obiecto tuiti sunt, quia *esse*, et *cogitare*, sive *ideam*, et *obiectum* idem esse existimarunt. Hegheliū prae reliquis audiamus, quippe qui subtilius et copiosius, quam ceteri, pronuntiatum de identitate entis et ideae, sive, ut Giobertius loqui solet, ideae, atque obiecti, expli-

¹) Cf *Logic.* par. III (vol. IV), cap. II, art. 1, nec non p. 596 vol. huius; et *Logic.* par. III, cit., cap. IV, art. 1 et 2. Cf etiam pp. 127-130 et 93 vol. huius.

cuisse vulgo existimatur. Ipse pro principio universae philosophiae *cogitationem, tanquam obiectum*, sive, quod idem valet, *cogitationem sumtam absolute*, nempe sine ulla relatione ad subiectum cogitans, atque ad obiectum cogitatum, posuit, atque totam philosophiam, uti saepe diximus, ex triplici motu, seu ex tribus momentis evolutionis illius cogitationis explicare studuit. Verum, vocem *entis* voci *cogitationis* substituens, ens et cogitationem unum idemque esse sumpsit, quin ullam huius identitatis demonstrationem afferret¹; ex quo factum est, ut, cum evolutiones cogitationis exponeret, evolutiones entis se exponere dicitaret². Absolutam autem activitatem cogitationis in eo consistere dixit, quod cogitatio, in singulis evolutionis suae momentis, a quodam statu potentialitatis ad quemdam statum actualitatis ex vi sua progreditur³.

Ex his facile perspicis pronuntiatum de identitate obiecti, et subiecti, ex quo Heghelius activitatem absolutam intellectus deduxit, in primis nullo argumento ab eo probatum fuisse; quippe quod ipse sine ulla probatione ens pro cogitatione, et vicissim cogitationem pro ente accepit. Secundo, esse etiam absurdum; nam, cum repugnet esse ullam actionem sine aliquo principio, et termino, haud possibile est cogitationem considerare, quin aliquod obiectum, quod cogitatur, atque aliquod subiectum, quod illud cogitat, simul considerentur. Tertio, nulli usui Heghelio esse posse ad rem, quam probare vult. Etenim, cum illud pronuntiatum, ut saepe advertimus, sit prorsus abstractum, non modo obiectum, et subiectum complecti nequit, sed nullam realem cognitionem utriusque gignere potest. Quapropter, etiamsi Heghelio daremus principium, ex quo absolutam activitatem animae deduxit, neque absurdum, neque demonstrationis indignum esse, ei nulli usui ad absolutam activitatem animae stabiliendam foret.

¹) *Encyclopaedia scientiarum philos.* (germ.), § 84-101, ed. 3^a, Berolini 1830.

²) Cf Rosmini, *Logica*, Pref. § IX, n. 2, p. XLIII sqq, ed. cit

³) *Op. cit.*, Addit. ad §§ 160 et 161.

Accedit his, quod Heghelius conceptum activitatis absolutae sibi efformavit toti suo sistemati adversantem. Enimvero, si Absolutum est Deus, et Deo, utpote qui est actus purus, omne genus potentialitatis repugnat, liquet Absolutum esse in singulis momentis omne, quod est, ideoque intelligi non posse, quomodo a potentialitate ad actum transire possit, quaecumque tandem haec potentialitas esse dicatur. Id ipsemet Heghelius non abnuitt; si quidem manifeste dixit « nos in illusione
« versari, per quam nobis persuademus aliquod bonum
« adhuc superesse, quod ad actum reduci queat, atque
« hanc illusionem esse principium activum, in quo tota
« ratio mundi consistit. Idea enim in suo motu ipsa
« sibi illudit, eiusque actio in hac illusione continuo re-
« solvenda consistit¹ ».

Verum de hac doctrina Heghelii, alias fusius. Ad Fichteum accedamus. Hic, ut diximus, Kantii philosophiam emendare aggressus, etsi obiectum a subiecto, saltem verbo, distingueret; tamen, quia animam obiectum scientiae ipsam sibi *creare* putavit, ipsam esse principium absolute activum cognitionis suae contendit. Et sane, etsi Kantius absolutam activitatem agnoscere videatur, tamen si eius systema penitus introspexerimus, animam ab eo non modo activam, sed etiam passivam in cognitione adipiscenda factam fuisse comperiemus. Nam, secundum Kantium, experientia, quae materiam scientiae praebet, quamvis scientiam non efficiat, tamen scientiae praecedere debet, quia mens humana formas, quibus scientiam construit, in se quidem habet, sed materiam, nempe elementa sensilia, extrinsecus, hoc est ab ipsis rebus extra se positis, excipit. Atqui experientia statum passivum animae expostulat, quia omne, quod aliquid ab alio accipit, aliquid ab eo patitur. Ergo constructio scientiae in systemate Kantii intelligi nequit, nisi status passivus in

¹) *Op. cit.*, Addit. ad § 212.

anima statui activo praecedere, ideoque anima in scientiae adeptione non modo activa, sed etiam passiva esse dicatur. Neque obiici posset statum passivum, qui activo in anima praecedit, ad effectiorem scientiae non concurrere. Nam, cum Kantius potentias animae ab essentia non distinguat, animamque esse principium proximum actionum suarum doceat, liquet cognitionem non posse dici operationem omnino activam animae, si anima aliquid patiatur, quod ad illam quocumque modo concurrat. Atqui in receptione materiae, quae ad cognitionem efficiendam, secundum Kantium, necessario expostulatur, anima revera aliquid patitur. Ergo status passivus animae, ex ipsius Kantii principiis, ad productionem scientiae concurrat.

Verum Fichteus, ut etiam diximus¹, pertendit philosophiam non posse a vitiis, quibus laborat, liberari, nisi non solum formam, sed etiam materiam scientiae ab anima promanare, animamque esse principium dumtaxat activum scientiae demonstretur, et, quomodo reapse materia et forma scientiae ab anima promanent, demonstrare studuit. At tum hunc Kantii discipulum, tum innumeros eius adversarios illud fugit, quod in philosophia kantiana non solum materia, sed etiam forma scientiae quamdam passivitatem animae arguunt. Enimvero forma scientiae, quocumque modo, secundum philosophiae kantianae placita, accipitur, non aliud significat, nisi quamdam dispositionem naturalem animae ad res intelligendas, sive, ut Scholae aiunt, actum primum vis intellectivae, per quem ad actus secundos transit, resque actu intelligit. Atqui anima, quemadmodum antea dictum est², in actu primo, hoc est in eo, quod naturaliter habet, est dumtaxat passiva. Ergo forma scientiae eo modo, quo a Kantio explicata est, ad passivitatem animae spectat. Quocirca philosophia critica Kantii, si probe intelligatur, non alibi aliquem activitati animae locum relinquit, quam in eo, quod anima ex principiis materialibus et formalibus scientiam construit.

¹) P. 148. — ²) P. 161.

At nec Fichteus ex eo, quod, ab uno subiecto profectus, inde obiectum deducere studuit, omnem vim passivam ab anima eliminasse putandus est. Et sane $\tau\delta$ ego, Fichtei sententia, primum per quemdam actum *activitatis*, sive *spontaneitatis* sibi essentialis, seipsum absolute ponit, estque in hoc statu *purum*, nempe sine conscientia *subiecti*, atque *obiecti*, sive suipsius et mundi. Deinde, per *reflexionem*, quae ei quoque essentialis est, in seipsum rediens, limites sibi imponit, seque in *ego obiectum*, atque in *ego subiectum* distinguit, et quodammodo dividit, quia $\tau\delta$ ego purum se in seipsum retorquens, se pro obiecto habet, ideoque est simul *subiectum* et *obiectum*. Iam, quandoquidem *ego obiectum*, comparatum cum *ego subiecto*, est revera *non-ego*, liquet $\tau\delta$ *ego purum* reflexione ponere *non-ego*, et eo, quod ponit *non-ego*, ponere seipsum *non purum*, hoc est, cum conscientia suipsius et $\tau\omega\tau$ *non-ego*, nempe mundi, et, cum infinitum in se sit, seipsum finitum, et *non-ego* item finitum ponere. Quod si quidquid est, nempe obiectum, et subiectum, a vi activa $\tau\omega\tau$ *ego* efficitur, sive *creatur*, spiritum humanum esse omnino activum tenendum est¹⁾.

Haec doctrina Fichtei et multis absurdis scatet, et absolutam activitatem animae minime arguit. Principio, si reflexio, per quam $\tau\delta$ *ego purum* limites sibi statuit, ad essentiam eiusdem $\tau\omega\tau$ *ego* puri pertinet, necesse est aliquam limitationem esse essentialem *Infinito*, si quidem $\tau\delta$ *ego purum* est infinitum. Atqui repugnat limitationem ad essentiam Infiniti pertinere, quia unum, idemque esset essentia sua infinitum, et non infinitum, nempe finitum. Ergo $\tau\delta$ *ego purum* reflexione supra seipsum limitem sibi ponere repugnat. Quod si perspicere voluerimus, quid Fichteum in hanc contradictionem traxerit, animo reputemus $\tau\delta$ *ego purum* Fichtei non esse aliquid reale, sed omnino abstractum; si quidem Fi-

¹⁾ Cf p. 148.

chteus ad eius notionem non aliter pervenit, neque pervenire potuit, quam quod a τω ego, quale in seipso revera experiebatur, omnem determinationem tum essentialem, tum accidentalem abscidit, sive, ut aiunt, abstraxit. Iamvero omne, quod est abstractum, si *subiective*, nempe prout in mente existit, consideretur, est quodammodo infinitum, quia ad certum locum, et certum tempus non determinatur, sed *obiective*, nempe prout in natura rerum existit, consideratum, est finitum, quia nonnisi individualibus conditionibus determinatum, revera existere potest. Quocirca, si illud quod iam abstractum consideravimus, puta hominem, quibusdam conditionibus individualibus in natura determinatum consideremus, puta Socratem, illud ab his conditionibus quodammodo limitatum intelligimus. Itaque Fichteus infinitum *potentiale*, cuiusmodi est τὸ ego abstractum, cum infinito *actuali* confundens, τὸ ego non purum, tanquam limitem essentialem τὸν ego puri, consideravit, et limitem ad essentiam Infiniti pertinere dixit.

At demus τὸ ego purum, utut infinitum, posse aliquem limitem sibi ponere. Certe, cum hodierno Scriptore¹ sciscitari a Fichteo licet, num τὸ ego purum ad limites sibi ponendos ab aliqua causa exteriori moveatur, an ipsum se moveat. Si primum, Fichteus fateatur necesse est esse aliquam causam τω ego puro superiorem, a qua τὸ ego vim limites sibi ponendi accipit, ideoque quamdam vim passivam cum vi activa τω ego inesse. Sin alterum, ab eo quaerere nobis licet, cur τὸ ego purum limites sibi ponat? An ad id ex quadam interna necessitate cogitur? At quae est huiusmodi necessitas? An haec in eo consistit, quod τὸ ego aliquod obiectum suae vi activae parandi opus habet? Verum hoc obiectum, secundum eius doctrinam, in primis ex eo efficitur, quod τὸ ego limites sibi ponit, proindeque ipsum in causa esse nequit, quamobrem τὸ ego limitem sibi ponat; de-

¹) Nicolas, *Op. cit.*, part. 2, c. 3, vol. I, p. 164-168 ed. cit.

inde, quandoquidem a τῷ ego efficitur, non extra τὸ ego, sed in ipso τῷ ego existat necesse est. Praeterea, cur τὸ ego hos, non vero alios limites sibi ponat, hoc est, ut communem loquendi morem sectemur, cur potius hanc, vel illam rem, puta potius arborem, quam montem, an potius arborem, quam brutum sibi repraesentet? Cur hos solum, et non plures his limites sibi ponat? A ceteris inquirendis supersedemus, cum ex dictis satis patescat non aliter posse intelligi, quomodo τὸ ego purum limites sibi ponat, quam si a causa exteriori ad id cogi dicatur. Iamvero, si res ita se habet, perspicuum est τὸ ego purum essentialiter passivum, non vero activum esse.

Accedit his, quod vis activa, quam τὸ ego purum seipsum ponit, est prorsus absurda. Re sane vera, vis activa τῷ ego puri non consistit, nisi in mera abstractione, per quam anima, a seipsa omnem subiecti, atque obiecti rationem eliminans, se, tamquam ego purum, hoc est, sine ulla relatione ad subiectum, nempe seipsam, et ad obiectum, cognoscit, atque in eo, quod se hoc modo cognoscit, seipsum *ponere* dicitur. Atqui haec positio absoluta τῷ ego multiplici ex capite absurda est. Etenim primo, cum τὸ ego purum si mera abstractio, vim activam, qua, secundum Fichteum, se ponit, etiam aliquid abstractum, non vero reale, esse oportet, quia, quidquid subiecto abstracto inesse intelligitur, nonnisi, tamquam abstractum, intelligi quit. Atqui quidquam per vim abstractam produci absurdum est. Ergo positio absoluta τῷ ego absurda est. Secundo, absurdum est τὸ ego purum seipsum ponere, hoc est, se, tamquam ego purum, agnoscere, nisi, antequam se agnoscat, existat, quia, cum operatio, secundum illud Scholae effatum, quo saepe laudavimus, *esse subiecti sequatur*, cognitionem sine subiecto aliquid cognoscente existere non posse manifestum est⁴. Atqui τὸ ego purum,

⁴) « Nulla res, s. Augustinus inquit, se facit, aut gignit, alioquin erat, antequam esset »; *de Immort.*, c. VIII, n. 4; Cf Clem. Alex. *Strom.*, lib. VIII, c. 9. Quod idem praeclaris verbis docuit s. Bernardus: « A se coepit nihil. Nisi forte quis putaverit, quod

ex Fichtei sententia, se ponit, sive seipsum agnoscit, non quia existit, sed ex eo, quod se ponit, nempe, se tamquam purum agnoscit, se *creat*. Rursus igitur liquet positionem absolutam τοῦ ego puri esse prorsus absurdam.

Itaque modus, quo Fichteus absolutam activitatem animae explicare studuit, et perabsurdus est, et omnem passionem ab anima haud amolitur¹.

Ad illos in praesentia nos convertamus, qui absolutam activitatem animae propugnarunt, eo quod animam cognitionem rerum iam formatam in seipsa gestare putabant. Iam horum doctrina, si probe intelligatur, eodem, ac illam, quam modo refutavimus, pantheismi vitio laborat. Re sane vera, animam in se cognitionem rerum praeformatam habere alterutro modo ipsi dicere possunt, scilicet, vel quia anima naturaliter obiectum, quod cognoscit, in se habet, vel quod habet in se ideas, quibus obiectum cognoscit. Si prius, inde luculenter consequitur obiectum idem esse cum subiecto, sive spiritum et materiam non aliud esse, nisi duos modos, vel formas, sub quibus Infinitum, sive Absolutum, se manifestat; hinc ipsi in pantheismum *vulgarem* Spinozae, quem alias reiiciunt, atque explodunt, inviti ruunt. Sin alterum, dicendum est, aut nos cognoscere mundum *idealem*, non vero *realem*; seu, ut cum Kantio loquamur, *phaenomenicum*, non *numenicum*, quia res, quales nobis apparent, non quales in se sunt, cognoscimus; vel cognoscere mundum *realem*, quia, cum ideae, insitae animo, res extra animam positas repraesentent, nos res, quales in se sunt, illarum ope cognoscimus. At, cum Philosophi, quibuscum hic manus conserimus, a scepticismo kantiano abhorreant, nosque

« non erat, dare sibi potuisse, ut esse inciperet, aut fuisse aliquid, « antequam esset. Quod utrumque quia ratio non consentit, con- « stat nihil sibi met ex titisse principium »; *De Consid.*, lib. V; *Opp.* t. II, p. 143, Venetiis 1596.

¹Videsis, praeter Nicolassium iam laudatum, Galluppium, *Considerazioni su l' Idealismo trascendentale* etc. part. 1 *passim*, Napoli 1841; Moeller, *De l' état de la phil. modern. en Allemagne*, p. 104 sqq, Louvain 1843; aliosque.

realem, non vero phaenomenicum mundum, ope idearum innatarum, cognoscere profiteantur, ideas innatas esse natura sua repraesentatrices rerum tueri coguntur. Iam vero, istae ideae, sive cum Leibnitio, aliisque essentiam animae constituere, sive cum Platone, aliisque recentibus essentiae animae iam constitutae adiungi dicantur, rationem res repraesentandi ab essentia animae accipiant necesse est, quia, quocumque modo explicentur, cum semper naturales animae sint, vel ipsamet essentia animae sunt, vel aliquid ab essentia necessario promanans. Ergo ex sententia horum Philosophorum consequitur essentiam animae esse repraesentatricem rerum, proindeque ideas nostras esse causas *typicas*, sive exemplares rerum. Verum hoc dogma, ut alibi videbimus, proprium pantheismi *transcendentalis* est, quippe quod ipsum mentem humanam cum divina, quae causa rerum est, confundit. Quam rem historia nuperae philosophiae germanicae luculenter confirmat. Etenim Schellingius atque Heghelius *methodum constructionis*, qua scientiam a mente humana fieri sumitur, eximi non posse a vitio scepticismi kantiani, et *subiectivismi* fichtiani existimarunt, nisi mens humana esse causa rerum, quas cognoscit, secundum Vicum ¹, dicatur. Iam, quandoquidem non alia mens, nisi divina, est causa rerum, Schellingius inde confecit mentem humanam esse quamdam formam, sub qua Deus se manifestat, Heghelius vero esse ipsum Deum, prout suipsius conscius est. Itaque Philosophi, contra quos pugnamus, non aliter scepticismum effugere queunt, quam si pantheismo vel vulgari, vel transcendentali litent.

Sequitur Philosophorum opinio asserentium animam esse causam unicam suae intellectionis, quia ipsa, quoties phantasma ei occurrit, ex sola vi sua intellectionem efformat. Nos hanc opinionem, quae, ut diximus ², praeter aliquos veteris et mediae aetatis Philosophos, politiorum recentium auctoritate gaudet, satis ex ea parte excussimus, qua anima res ex eo intelligere dicitur, quod

¹) *De antiquiss. Ital. sap. etc.*, t. II, c. I, § 1.—²) P. 149 et 152.

illae ipsi adsunt ¹. Sed in praesentia necesse est, ut eamdem opinionem ex altera parte excutiamus, qua absoluta activitas animae adscribitur.

Omnes hi Philosophi, uti ex dictis patet, animam esse unicam causam suae intellectionis, atque hanc in se recipere concorditer docuerunt. Verum, cum non omnes tenerent aliam esse functionem, sive facultatem, qua anima intellectionem efficit, aliam vero, qua intellectionem in se recipit, factum est, ut alii vel cum Gandavensi ², duas facultates, vel cum Ockamo ³ duas functiones intelligendi, scilicet agentem, et possibilem, alii autem, inter quos fere cuncti recentes, nonnisi unicam, eamque activam potentiam, sive functionem intelligendi in anima admitterent. Ast, hoc dissidium, cum in verbis, non in re consistat, ad caput huius controversiae haud spectat; si quidem inter eos omnes convenit sola praesentia obiecti intellectui opus esse, ut illud intelligat. Cuius opinionis origo ex eo repetenda est, quod, cum intellectionem non posse sine obiecti praesentia fieri viderent, atque obiectum nec per seipsum, nec per speciem, sive similitudinem, cum intellectu coniungi posse arbitrarentur, nihil superesse eis visum est, quam ut obiectum per solam praesentiam suam ad intellectionem concurrere dicerent.

Scotus ad hanc opinionem refellendam multa, eaque maximi ponderis argumenta elucubravit, quae hic exponere operae pretium est. Atque in primis, anima, si esset principium unicum activum suarum intellectionum, ipsa non solum praesentia obiectorum ad intelligendum ipsa obiecta non indigeret, sed etiam ea semper actu intelligeret. Et sane, ut a priori capite ordiamur, ipsam obiecta sine eorum praesentia intelligere oporteret. Nam, quidquid est causa perfecta alicuius rei, sine alius principii ope, rem illam producere potest. Atqui, si anima est principium activum unicum intellectionis, ipsa est causa perfecta suae intellectionis. Etenim ex quatuor causis duae ad

¹) Cf p. 38 sqq.— ²) Vid. p. 56.— ³) Vid. p. 149, 152 et alibi.

effectum producendum maxime requiruntur, scilicet *efficiens*, et *materialis*, quippe quod, uti alias ostendimus, *materia* per actionem *causae effectricis* formam induit, per quam in aliqua specie rerum constituitur. Aliae duae causae, nempe *formalis* et *finalis*, ad causam effectricem quodammodo referuntur, quia *forma*, ut modo dictum est, per actionem causae efficientis in materiam inducitur, et *finis*, etsi productioni rei quodammodo praecedat, quia ipse causam efficientem ad actionem determinat, tamen nonnisi per productionem effectus re vera obtinetur. Iamvero, anima, secundum hypothesim, quam impugnamus, est principium efficiens unicum suae intellectionis, quia intellectionem ex sola vi sua activa producit, atque est principium materiale, quia intellectionem, quam producit, in se ipsam recipit. Anima igitur, secundum hanc hypothesim, est causa perfecta suae intellectionis. Quod si est causa perfecta suae intellectionis, consequitur opus ei non esse praesentia obiecti, ut ipsum intelligat. Praeterea, oporteret animam res semper *actu* intelligere. Et sane, quoties causae, quae ad producendum effectum expostulantur, in se invicem conveniunt, nec quidquam adest, quod illarum actionem impedire possit, inde effectus necessario consequitur, si causae illae sint naturales, libere autem, si liberae sint. Atqui in anima causa efficiens, et materialis intellectionis semper actu coniunctae sunt, quia 1° anima, quae est utraque causa intellectionis, est semper actu sibi praesens; 2° ipsa est causa naturalis, quia ad intellectionem efficiendam, atque in se excipiendam naturaliter comparata est; 3° nihil unquam actionem intellectivam eius impedire potest, quia intellectio, secundum hanc hypothesim, a sola anima proficiscitur, atque in sola anima manet. Ergo, si anima principium unicum activum suarum intellectionum esset, ea semper actu res intelligere deberet ¹.

¹) « ... tantum sunt quatuor genera causarum per se. . . ; ergo
« illis existentibus, in se perfectis, et non impeditis, et sufficien-
« ter approximatis, sequetur effectus ex illis, si sint causae na-
« turales: vel potest saltem esse, si sint causae libere agentes: et
« quia forma habet esse aliquo modo per productionem, et finis

Iamvero, quoniam experientia usque compertum est animam non intelligere semper *actu* obiecta, neque ullum obiectum intelligere, nisi ipsum ei adsit, atque aliquid in eam agat, eam non esse unicum principium activum suarum intellectionum concludendum est ¹.

Recentes Philosophi, ut post Gandavensem, aliosque Scholasticos Contarinius ², alique permulti usque ad Galluppium ³ et Rosminium ⁴, haec absurda declinaturi docent, etsi anima sit unicum principium activum intellectionis; tamen praesentiam obiecti ad eius effectum requiri, vel tanquam *causam sine qua non*, quia sine ipsa intellectio existere non potest, vel tanquam terminum intellectionis, quia omnis intellectio ad aliquod obiectum necessario refertur, vel tanquam principium, quod animam ad intellectionem excitat. At praesentiam obiecti non posse ullo ex praedictis modis ad intellectionem, tanquam huius causam, aliquid conferre Scotus luculenter ostendit hoc modo: Quicumque ex illis modis eligatur, certe dicen-

« sequitur perfectionem rei in *esse*: aut si praecedit, hoc est, in-
 « quantum movet efficiens ad agendum; ideo, quando duae cau-
 « sae priores ipsa re, scilicet efficiens, et materia, sunt in se per-
 « fectae, et approximatae, et non impeditae, sequitur effectus,
 « vel saltem potest sequi: ergo si anima est totalis causa activa
 « notitiae genitae, et ipsa est materia disposita, sive subiectum
 « receptivum, vel susceptivum respectu eiusdem, et ipsa est sem-
 « per actu praesens, cum sit causa naturalis, semper erit actua-
 « lis intellectio in ea, cuius ipsa est causa de se, vel saltem ali-
 « qua, in quam potissime ipsa potest. Non enim potest poni im-
 « perfectio alicuius causae in se, retenta prima hypothesis, nec
 « non approximatio, nec impeditio, quia nihil videtur tunc im-
 « pediens »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 3.

¹) « Anima non semper est in actu respectu cuiuscumque in-
 « tellectionis, cum tamen ipsa sit receptiva respectu cuiuscum-
 « que intellectionis, et ipsa sit sibiipsi approximata, et non sem-
 « per impeditur; concluditur ipsam non esse causam activam to-
 « talem, sed aliquid requiritur; illud autem aliud concluditur esse
 « obiectum; quia, eo praesente, sequitur effectus, eo non praesente, non potest haberi effectus »; *Op. cit.*, l. c. n. 31.

²) *De perfectionibus rerum*, lib. VI, c. VI, p. 331, 332, ed. cit.

³) *Lezz. etc. Lez. XXVII*, t. I, p. 137 sqq, ed. cit.

⁴) *Loc. cit.*, p. 704.

dum est, aut ipsum ad aliquod ex quatuor generibus causarum reduci, aut quintum aliud genus causae dari. Hoc postremum, utpote manifeste absurdum, ab eis reicitur; restat igitur alterum. Iamvero, praesentia obiecti ad nulum quatuor causarum genus revocari quit. Certe, ipsa non est causa efficiens intellectionis, quia, ex hypothese adversariorum, intellectio a sola activitate animae producitur. Non *formalis*, quia hanc esse intellectum ipsimet adversarii docent, tum qui intellectum pro facultate, tum qui pro functione animae habent. Non *materialis*, quia, cum intellectio in anima maneat, anima, ipsis consentientibus, est principium materiale intellectionis. Non denique *finalis*, quia, cum obiectum sit terminus intellectionis, hanc iam perfectam expostulat, cum praesentiam obiecti ad intellectionem perficiendam requiri adversarii autument¹.

Quandoquidem autem plerique recentes contendunt praesentiam obiecti non aliam ob causam expostulari, quam ut anima ad obiectum intelligendum exciteur, e re est argumenta afferre, quibus Scotus simili Henrici Gandav. opinioni² occurrit. Doctor Subtilis opinionem Henrici his paucis exposuit: « Ita phantasma in virtute
« phantastica inclinatur intellectum, ita quod intellectus
« inclinatus sit in ultima dispositione ad eliciendum intellectionem, tanquam suam propriam operationem³ ».

¹) « Fugere autem ad causam sine qua non, quae requiritur ad hoc, ut notitia gignatur, hoc est dicere, quod omnes per se causae non sunt sufficientes causae, sed requiritur aliquid aliud, a quo res causanda dependet essentialiter; ergo non erunt tantum quatuor causae, sive quatuor genera causarum, sed plura; vel aliquid dependebit essentialiter ab aliquo, quod non est causa eius . . . Per hoc etiam improbantur diversi modi ponendi, tenentium istam opinionem; sive enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae *sine qua non*, vel in ratione termini, vel in ratione excitantis, si non detur sibi aliqua per se causalitas, cum ipsae per se causae sint perfectae in se, et approximatae, et omne impedimentum remotum, quomodo salvabitur, quod ipsum necessario requiratur, nisi ponendo quinque genera causarum? » *In lib. I Sent., Dist. III, q. VII, n. 4.*

²) *Quodlib.* IV, q. 4.—³) *Op. cit.*, l. c. n. 12.

Iam Scotus in primis ab Henrico quaesivit, quid praesentia obiecti in anima efficiat, per quod ipsa ad intellectionem eliciendam inclinet. Si nihil; ergo necesse est, ut non magis ante, quam post excitationem inclinet. Sin aliquid, certe hoc vel species intelligibilis, vel actus intelligendi sit oportet. Ast utrumque ab Henrico reiicitur, quippe qui et obiectum esse causam intellectionis, et intellectionem per speciem intelligibilem fieri negat. Ergo intelligi non potest, quomodo intellectus per praesentiam obiecti ad ipsum obiectum intelligendum inclinet¹. Auctor *Additionis* ad h. l. Scoti hoc argumentum egregie exposuit his verbis: « Specialiter tamen etiam
« illud de excitatione non videtur valere. Quaero enim,
« quid sit excitare? si aliquid causare in intellectiva poten-
« tia, ergo obiectum aliquid causat, antequam intellectiva
« de se agat: ergo intellectiva non est tota causa prima re-
« spectu cuiuslibet in se causati, sed etiam obiectum. Si
« excitare non sit aliquid causare in potentia intellecti-
« va, non aliter se habet in se post excitationem, quam
« ante, et ita non magis excitatur nunc, quam prius² ».

Addidit idem Doctor phantasiam, quantumvis ab intellectu illuminetur, nunquam posse causam esse, cur intellectus ad actus suos eliciendos inclinet, quia, cum plures causae quodam ordine inter sese colligantur, non superior ab inferiori, sed haec ab illa ad actus suos inclinetur oportet³. Cuius rei ratio in eo po-

¹) « Quaero, ait Scotus, quid intelligitur per inclinationem?
« aut aliqua forma, quae sit in intellectu, per quam inclinetur,
« aut nihil. Si nihil, non magis inclinatur nunc, quam prius in-
« clinabatur. Si aliqua forma, aut actus intelligendi, et tunc op-
« positum opinionis eorum; quia obiectum causabit actum, aut
« aliquid prius actu intelligendi, ut species, quam ipsi negant »;
Op. cit. n. 13.

²) Addit. ad n. 4, quaest. VII, Dist. III in lib. I *Sent.*

³) « Item in causis essentialiter ordinatis, inferior non inclinat
« superiorem, sed e converso: respectu autem intellectionis pars
« intellectiva est causa superior, quam species alicuius obiecti,
« et patebit in sequenti quaestione; ergo obiectum non inclinat
« intellectum »; *Op. cit.*, *ibid.* n. 13.

sita est, quod, cum inclinatio facultatis ad actum sit perfectio eiusdem facultatis, superius ab inferiori perfici repugnat ¹. Ad potentias quod pertinet, idem ex eo luculentius patescit, quod cum ipsae ab anima, alia per aliam, secundum dignitatis ordinem oriantur, necesse est, ut omnis facultas, quae per aliam ab anima promanat, per hanc aliam ab anima conatum ad actus suos excipiat.

Contra ea, si, ut Gandavensis, alique tenent, intellectio sine praesentia obiecti effici nequit, necesse est, ut ipsa ab obiecto naturaliter pendeat. Atqui intellectio non aliter ab obiecto pendere potest, quam quod obiectum per se quodammodo causa intellectionis sit; si quidem, ut alias ostendemus, unum ab altero pendere nequit, nisi aliquod vinculum causalitatis inter utrumque intercedat. *Per se* autem inquamus, et non *per speciem*, quia Gandavensis, et recentes, contra quos hic disserimus, omnes species intelligibiles tollunt. Ergo, si anima praesentia obiecti opus habet, ut illud intelligat, necesse est, ut obiectum sit per se quodammodo causa intellectionis. Atqui praesentia obiecti nullo ex praedictis modis, quibus ad intellectionem requiri adversarii dictitant, ut vidimus, causa, proprie accepta, intellectionis esse potest. Ergo intellectio ab obiecti praesentia pendere non potest. Quod si, sententia adversariorum, intellectio ab obiecti praesentia non pendet, sequitur opus non esse praesentia obiecti, ut intellectus illud intelligat. Hinc vel animam non esse principium unicum activum suarum intellectionum, vel, si huiusmodi principium est, ipsam posse obiectum sine eius praesentia intelligere tenendum est.

Aliud argumentum Scoti ita se habet: Si intellectio nullo modo ab obiecto efficeretur, primo ipsa obiectum repraesentare non posset, quia, cum anima humana res ipsas in se non contineat, cognitio eius vim res repraesentandi ab ea accipere nequit. Secundo, intellectiones ab

¹) « Impossibile est, ait s. Thomas, quod perfectio superioris « substantiae dependeat ab inferiori »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 60, n. 8.

se essentialiter non distinguerentur, quippe quod, cum vis intellectiva animae simplex, et uniusmodi sit, intellectiones, prout ab anima proficiscuntur, ab se distingui non possunt. Atqui Gaudavensis, alique recentes sentiunt intellectiones esse repraesentatrices obiectorum, et diversas esse, prout illarum obiecta diversa sunt. Ergo intellectionem quodammodo ab obiecto produci, proindeque intellectum non esse unicum principium efficiens intellectionis fateantur oportet ¹. Ex quo rursus intelligis eorum sententiam cum pantheismi placitis consentire. Namque, si intellectus esset causa unica effectrix suarum intellectionum, tenendum foret similitudines rerum in intellectum neque ab ipsis rebus, neque ab alia causa exteriori induci, sed ei essentialiter inesse. At vero, hoc proprium est intellectus divini; namque, cum solus intellectus divinus sit causa rerum, ipse solus similitudines omnium rerum in se essentialiter habet ². Ergo dici non potest intellectum humanum esse unicum principium efficiens obiecti sui, nisi ipse unus, idemque esse cum intellectu divino simul dicatur: quod quidem purus, putusque pantheismus est ³.

Verum, pantheismus, qui hac doctrina continetur, Scotus duobus argumentis luculentius demonstravit. Quorum primum est, quod, si anima esset unicum principium efficiens suae intellectionis, actio intellectiva eius infinita foret. Etenim, cum ens, quod est obiectum adaequatum intellectus, sit infinitum, nempe, quidquid est sub

¹) « Et quia tunc actus non esset similitudo obiecti, nec distingueretur essentialiter propter distinctionem obiecti, quia essentialis distinctio non est ab eo, quod non est causa »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 20.

²) « Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte »; *I*, q. LV, a. 1 c. Et alibi: « Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat »; *I*, q. XIV, a. 6 c. — ³) *Vid.* p. 40.

ratione entis, liquet actionem intellectus, nisi ab aliquo obiecto, quod est in certo entium genere, speciem determinatam acciperet, infinitam esse oportere. Atqui, si intellectus nullo modo ab obiecto, sed a sola vi activa penderet, nihil esset, quod actionem intellectus determinare posset, quia actionem intellectivam seipsam determinare repugnat. Ergo, si anima esset principium unicum suae intellectionis, eius actio infinita foret ¹. Quod si pantheismi vitandi gratia diceretur ens, quod est obiectum intellectus, esse ens possibile et subiectivum, non vero reale et obiectivum, sive concretum, inde consequens foret animum nihil reale intelligere. Quocirca, vitato pantheismo, nihilismus obtineret. Vno verbo, si anima est principium unicum suae intellectionis, obiectum, quod actu ab ea intelligeretur, non esset hoc, vel illud genus rerum sub ratione entis, sed ens indeterminatum. Iamvero, hoc ens indeterminatum, si est concretum, nempe huiusmodi, ut omnem determinationem eminenter includat, pantheismus obtinet; si abstractum, et subiectivum, nihilismus. Alterum argumentum vero est, quod, si intellectio ab obiecto minime penderet, ipsa, uti ostendimus, speciem suam ab obiecto minime acciperet, neque una intellectio ab alia ob diversitatem obiecti distingueretur. Iam, si res ita se haberet, diversitas scientiarum non a diversitate obiectorum, sed a sola vi intellectiva animae oriretur, quippe quod nihil aliud praeter intellectum, atque obiectum intelligibile ad actus intellectivi effectiorem concurrere sumi potest ². Atqui pantheismus transcendentalis, totus quantus est, hoc falso, et perabsurdo fundamento nititur, scilicet quod principium primum omnium et diversarum scientiarum in solo subiecto agnoscendum est: sive

¹) « In ista forma perfecta, quae ordinatur ad totum ens, non potest poni totalis causalitas respectu cognitionis, tunc enim poneretur in ea virtus activa illimitata »; *Ibid.* Cf p. 40.

²) « Non enim, Scotus ait, videretur, quomodo aliqua tota scientia contineretur virtualiter in obiecto, si sola anima intellectiva haberet causalitatem respectu actus et habitus »; *Op. cit.* *ibid.*

illud principium subiectivum esse dicatur *et ego purum*, sive *absolutum*, aut *Idea absoluta*, quia tam *absolutum*, quam *Idea absoluta* subiectum, atque obiectum, tanquam unum idemque, complectuntur. Ergo doctrina, contra quam disserimus, pantheismum continet.

Denique ex conatu intellectus, quemadmodum animam, ut dictum est, non esse in intellectione omnino passivam ¹, ita ne esse quidem omnino activam idem venerabilis Doctor egregie demonstravit. Enimvero, exploratum est animam, quamvis in diversa obiecta intelligibilia aequali conatu feratur: tamen non aequè perfectas illorum intellectiones assequi. Atqui, si anima esset unicum principium activum suae intellectionis, perfectionem intellectionis conatui potentiae intellectivae consentaneam esse oporteret. Ergo anima non est principium unicum intellectionis suae. Quocirca tenendum est obiectum quoque ad intellectionem producendam concurrere, proindeque perfectionem intellectionis non solum a vi, quam intellectus exerit, sed etiam a natura obiecti repetendam esse ².

Coronidis loco animadvertimus, ex iis, quae diximus, sponte velut sua corruere tum *occasionalismum*, ex quo Malebranchius absolutam passivitatem animae deduxit, tum *harmoniam praestabilitam*, quae Leibnitius absolutam activitatem animae propugnavit. Ruit certe occasionalismus. Etenim, si praesentia obiecti esset dumtaxat occasio, cur intellectio existeret, praesentia obiecti nihil ad intellectionem producendam ageret, quippe quod occasio, ut diximus, ad nullum genus quatuor causarum proprie sumtum revocatur. Atqui id, quod ad effectus productionem nihil agit,

¹) Vid. p. 190.

²) « . . . nec esset, subdit Scotus, simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu hinc inde ex parte intellectus. Probatio, quia posita causa totali efficacius operante, sequitur perfectior actio, et ita, si anima esset causa totalis, ubicumque ipsa ex parte sui perfectius ageret ex maiori conatu, perfectiorem intellectionem produceret, et ita intellectio Dei non esset perfectior intellectione muscae »; *Op. cit. ibid.*

necessario non requiritur, ut ille effectus existat. Ergo, praesentia obiecti, tanquam causa occasionalis, ad intellectionem efficiendam minime expostularetur. Ruit quoque harmoniae praestabilitae systema. Et sane, Leibnitius illud, quod apud antiquos vulgatum erat, scilicet nihil admittendum esse, cuius nulla ratio sufficiens perspiciatur, non modo admisit, sed, tanquam praecipuum scientiarum fundamentum, inculcavit. Atqui, si intellectiones ab unica vi activa animae efficerentur, et cum motionibus corporis convenirent dumtaxat propter *harmoniam*, quam Deus inter animam, et corpus *praestabilivit*, nulla ratio foret, cur anima praesentia obiecti ad intellectionis effectum indigeret. Ergo, secundum ipsius Leibnitii pronunciata, praesentia obiecti non expostulatur, ut intellectio existat.

ARTICVLVS DECIMVSOCTAVVS

Sententia Philosophorum, intellectum possibilem nec omnino passivum, nec omnino activum esse asserentium propugnatur

Quandoquidem vidimus neque obiectum intelligibile, neque intellectum esse unicam, et perfectam causam intellectionis, inde sine ulla alia demonstratione concludere nobis licet intellectionem partim ab obiecto, partim ab intellectu, tamquam a duabus causis partialibus unius, eiusdemque rei, perfici, ita ut ambo unicam perfectam, sive *completam* causam intellectionis, constituent. Haec demonstratio, ut per se patet, indirecta est, quippe quae nititur hoc syllogismo disiuncto⁴: Intellectio aut a solo obiecto, aut a solo subiecto, aut ab utroque efficiatur necesse est. Atqui neque a solo obiecto, neque a solo subiecto effici potest. Ergo ab ambobus simul coniunctis efficiatur necesse est. Huius autem disiuncti propositio est ex se evidens, quia praeter tres illas partes, ex qui-

⁴) De vi huius generis syllogismi vid. *Logic.* pars I, vol. II, c. III, art. 4, p. 357 sq.

bus constat, nulla alia excogitari potest. Assumptionis autem veritas iam a nobis demonstrata est. Nulla igitur dubitatio circa conclusionem restat. Verum, quoniam omnis demonstratio *indirecta*, etsi rei veritatem evincat, eius scientiam minime parit, demonstrationem *directam* indirectae addere iuvabit.

Demonstratio directa ex iis, quae de natura intellectus, et de natura operationis intellectricis tum alibi, tum in hac controversia adversus Sensistas, atque Intellectualistas passim adnotavimus, nullo negotio confici potest. Enimvero, quod ad naturam intellectus attinet, principio intellectum esse principium activum intellectionis ex eo colligere licet, quod omnis vis intellectrix, uti ostendimus ¹, activa est; neque aliter intellectus pati dicitur, quam quod ad actum intellectivum exerendum ab obiecto, non a seipso movetur ². His addere e re est hoc aliud argumentum: Nos experimur potestatem intelligendi penes nos esse, nosque res, quoties nobis libuerit, intelligere. Atqui, si principium, quo anima intelligit, non esset in ipsa anima, sed extra eam, potestas intelligendi penes eam non foret. Animam igitur esse principium activum intellectionum suarum tenendum est. « Intellectio actualis, Scotus inquit, est aliquid in nobis, « non perpetuum, sed habens esse post *non esse*, sicut « experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam « activam, et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potentia nostra intelligere, cum volumus ³ ». Praeterea, obiectum intelligibile esse etiam principium activum intellectionis luculenter perspicitur ^{1°} ex eo, quod cum intellectus possibilis in potentia ad res intelligendas sit, nihil *actu* intelligere potest, nisi ad actum intelligendi ab obiecto intelligibili, sive a specie intelligibili, quae obiectum repraesentat, moveatur ⁴; ^{2°} ex eo,

¹) Pag. 113.—²) Vid. p. 143, et passim.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 20.

⁴) Cf p. 101, 102, 134, 135, 136, et 137.

quod, cum similitudines, sive species rerum in se naturaliter non habeat, nequit res intelligere, nisi illarum similitudines ab ipsis rebus excipiat ¹.

Ast, omissis aliis argumentis, quae ex doctrinis antea statutis erui possent, utrumque sententiae nostrae caput ex natura indeterminata intellectus perbelle demonstratur. Enimvero, intellectus, ut saepe monuimus, eo quod obiectum eius est omne ens, sive omne verum, non est naturaliter determinatus ad ullam certam naturam intelligendam, sed ad omnes naturas intelligendas indeterminatus, sive indifferens est ². Atqui omnis intellectio aliquem determinatum terminum habere, proindeque ad determinatum terminum referri debet, quia ipsa, cum sit affectio subiecti alicuius determinati, aliquid determinatum est. Ergo intellectus ex se solo nullam intellectionem producere potest. Iam, quandoquidem experimur nos revera actus intelligendi exerere, quibus determinatas naturas rerum intelligimus, oportet esse aliquid, quod intellectum ad certam aliquam naturam rerum intelligendam determinet. Hoc procul dubio non aliud, nisi obiectum, sive species intelligibilis, quae illud repraesentat, esse quit, propterea quod intellectio ad nihil aliud, quam ad intellectum, atque ad obiectum relata excogitari potest. Et sane, determinationem intellectus a specie intelligibili, sive ab obiecto effici indubium est. Nam, cum species intelligibilis naturam aliquam determinatam rerum repraesentet, et intellectus, ut dictum est, non possit ullum obiectum intelligere, nisi specie eius informetur, liquido patet obiectum intelligibile esse illud, quod intellectum ad actum intelligendi determinat, ita ut illud, quod est terminus intellectionis, sit quoque principium, quod intellectum ad ipsam intellectionem producendam movet. Praeclarae ad hanc rem sunt argumentationes s. Thomae, et Scoti. « Habet, ait s. Thomas, substantia animae humanae immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc

¹) Vid. p. 206, 207, 213, 215.—²) Vid. p. 31, 137.

« habet naturam intellectualem , quia omnis substantia
 « immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum
 « habet , quod assimiletur huic , vel illi rei determina-
 « tae, quod requiritur ad hoc, quod anima nostra hanc,
 « vel illam rem determinate cognoscat : omnis enim
 « cognitio fit secundum similitudinem cogniti in co-
 « gnoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva
 « in potentia ad determinatas similitudines rerum cogno-
 « scibilium a nobis , quae sunt naturae rerum sensi-
 « bilium; et has quidem determinatas naturas rerum sensi-
 « bilium praesentant nobis phantasmata ¹ ». Quem pres-
 se secutus Scotus. « Intellectus autem, subdit, habet vir-
 « tutem quasi illimitatam et indeterminatam respectu o-
 « mnium intellectionum; obiecta autem a nobis naturali-
 « ter cognita habent virtutem determinatam respectu de-
 « terminatarum intellectionum, quae sunt ab ipsis, et hoc
 « secundum ultimum suae virtutis, sicut quodlibet ad in-
 « tellectionem sui: ergo intellectus est causa universalior
 « et principalior intellectionis, quam obiectum pro statu
 « isto ² ». Iam, si obiectum intelligibile actum intelligen-
 di determinat, ipsum ad actum intelligendi, tanquam prin-
 cipium activum, aliquid conferre certo certius est.

Verum, ex eo quod obiectum intelligibile intellectum ad
 actum intelligendi determinat, confici nequit intellectum
 non esse principium aliquo modo activum actus intelle-
 ctivi, sed omnino passivum. Quod ut probe intelligatur,
 advertendum est indeterminationem intellectus, quam di-
 ximus, non in *defectu actus*, sed in illimitatione virtutis
 activae consistere, quippe quod intellectus non est princi-
 pium *omnino passivum*, sed est principium *indeterminate*
activum ad actus suos producendos. Res sane vera, prin-
 cipium omnino passivum non habet in se *actu* formam,
 per quam effectum producere potest, sed illam ex causa
 exteriori accipit: quocirca effectum producere non pot-
 est, nisi per actum, sive formam, quam extrinsecus ac-

¹) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 77.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VIII, n. 2.

capit. Ast intellectus formam, per quam obiectum intelligit, hoc est vim intellectivam, ab obiecto non accipit, sed in se habet, prout est accidens substantiae spiritualis; quapropter potentia omnino passiva non est. Quandoquidem autem vis intellectiva eius nullo limite coercetur, quia omne verum pro obiecto habet, ipsa nequit ullum determinatum obiectum intelligere, nisi ab ipso obiecto limitetur. Hinc intellectus opus obiecto non habet, ut ab eo actum, per quem obiectum intelligit, accipiat, sed duntaxat, ut ad certum aliquem actum, qui ipsum repraesentat, determinetur. Intellectus igitur non est indeterminatus, sive indifferens ad quodlibet obiectum intelligendum, quia est principium omnino passivum, sed quia est principium illimitate activum intellectionis. Scotus hanc doctrinam exemplo solis declaravit. Sol enim non accipit a rebus corporeis vim, quam in illas exercet, sed quoniam vis eius ad nullum genus peculiare rerum corporearum cogitur, non potest illam in aliquod genus rerum exercere, nisi ab ipsis rebus determinetur; ex quo fit, ut effectus eius secundum varietates subiectorum, locorum, temporum, aliorumque adiunctorum varientur¹.

¹) « Alia est indeterminatio materialis, propter defectum actus, « alia est indeterminatio agentis propter illimitationem virtutis « agentis; sicut sol est indeterminatus ad multa generandum. Pri- « mo modo indeterminatum non agit, nisi determinetur per ali- « quem actum, quia alias non esset in actu sufficiente, sed in po- « tentia. Secundo modo indeterminatum, nulla forma alia a se « determinatur, sed ex se determinatur ad producendum quem- « cumque effectum, ad quem est ex se indeterminatum. Et hoc « praesente passo receptivo; sicut sol, praesente passo, generat « quodlibet generabile, ex quo ipsum natum est generari. Ita in « proposito indeterminatio intellectus non est *indeterminatio po- « tentiae passivae in ordine causalitatis*; sed est indeterminatio « actualitatis, quasi illimitatae, et ideo non determinatur per for- « mam, quae sibi sit ratio determinate agendi, sed tantummodo « per praesentiam obiecti, circa quod determinatum nata est esse « determinata intellectio. Vel aliter posset dici, quod sicut causa « superior determinatur ad agendum, concurrente aliqua parti- « culari causa inferiori: sicut sol ad generandum hominem, con-

Ex his facile colligis obiectum intelligibile, atque intellectum, tanquam duo principia activa, ad actum intellectionis ex eo concurrere, quod obiectum vi sua activa determinata vim indeterminatam intellectus determinat, atque intellectus per vim suam ab obiecto determinatam ipsum obiectum intelligit.

Quod vero ad naturam intellectionis pertinet, ex iis, quae antea diximus, nullo negotio perspicitur intellectionem ad intellectum, atque ad obiectum intelligibile, tanquam ad duo principia activa sui, referri. Ad intellectum quidem, praeter multa alia argumenta, quia intellectio est actio vitalis animae¹, et quia magis, minusve perfecta est, quo maiorem, aut minorem vim anima ad eius productionem intendit². Ad obiectum intelligibile autem, tum quod omnis intellectio est necessario repraesentatrix alienius obiecti³; tum quod intellectiones diversa obiecta repraesentant⁴, etiamsi anima aequalem in illis efficiendis vim intendat⁵; tum, ceteris missis, quod nulla intellectio ab intellectu sine specie intelligibili, quae obiectum repraesentat, effici potest⁶.

Quae cum ita se habeant, iure optimo s. Augustinus, ut de aliis Doctoribus taceamus, pro certo habendum esse saepe docuit intellectionem, atque in universum omnem cognitionem et ab obiecto, quod intelligitur, et a subiecto, quod illud intelligit, progigni⁷. Quem secutus s. Thomas non solum speciem intelligibilem, sed etiam potentiam intellectivam ad actum intellectivum exposulari, atque utramque esse principium intellectionis sanxit. « Cum homo, ait, de potentia intelligente fiat

« currente homine agente, et bovem, concurrente bove, non autem per aliquam formam in se receptam: ita intellectus, qui est causa superior, et causa illimitata, determinatur ad hoc obiectum, concurrente causa determinata particulari, hoc est ad agendum circa hoc obiectum, concurrente hac specie »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 9.—¹) Pag. 179.—²) Pag. 190.—³) Pag. 213.

⁴) Pag. 214.—⁵) Pag. 216.—⁶) Pag. 39 sqq.

⁷) Vid. pp. 70 vol. I *Dynam.*, et 49 vol. huius. Cf *De Trinit.* lib. IX, c. 12, n. 18.

« actu intelligens , oportet , quod non solum intelligat
 « per speciem intelligibilem , per quam fit actu intelli-
 « gens , sed per aliquam potentiam intellectivam , quae
 « sit praedictae operationis principium , sicut et in sensu
 « accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur in-
 « tellectus possibilis ¹ ». Atque alibi: « Operationis intel-
 « lectivae est duplex principium in intelligente. Vnum
 « scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis, quod qui-
 « dem principium est etiam in intelligente in potentia.
 « Aliud autem est principium intelligendi in actu , sci-
 « licet similitudo rei intellectae ² ». « Intellectio realiter
 « consequitur unionem obiecti cum agente, ex hoc enim
 « quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur
 « intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque ³ ».
 His locis adde aliud nuper allatum ⁴, nec non illos quam-
 plurimos, in quibus sanctus Doctor docuit intellectionem
 fieri non posse, nisi obiectum intelligibile per similitudi-
 nem, sive per speciem suam, cum obiecto coniungatur ⁵.

Quandoquidem exploratum est intellectionem simul ab
 obiecto intelligibili, atque ab intellectu effici, necesse est
 ut quomodo utrumque , tamquam causa unica completa,
 ad intellectionis effectum concurrat, investigemus.

Vt haec investigatio luculenter procedat, advertere iu-
 vat, plures causas non posse, tanquam unicam causam
 completam, unicum effectum producere, nisi inter illas
 aliqua relatio existat. Et sane, cum cuiuslibet actionis
 aliquis proprius terminus sit, liquet plures actiones non
 posse unicum terminum habere, hoc est, unicum effectum
 producere, nisi ipsae in unicam actionem concurrant. At-
 qui haud possibile est ex pluribus unum effici, nisi
 quaedam relatio inter ea existat. Necesse igitur est, ut in-
 ter plures causas, quae ad unici effectus productionem
 aliquid agunt, aliqua relatio existat. Iamvero, quoniam

¹) *Cont. Gent.* lib. II, c. 62, n. 6.

²) I, q. CV, a. 3 c.—³) I, q. LIV, a. 1 ad 3.—⁴) Pag. 192.

⁵) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 75, nec non pp. 41, 42, 47, 102, 103,
 106 vol. huius.

relatio, ut ait s. Thomas, « nihil est aliud, quam ordo
« unius creaturae ad aliam ¹ », consequens est quem-
dam ordinem existere oportere inter plures causas, quae
unicum effectum producant. Ex his facile conficitur,
quoniam intellectio ab obiecto, atque intellectu, tamquam
ab unica causa completa, producit, oportere, ut obiec-
tum, atque intellectus in intellectione efficienda quem-
dam ordinem teneant. Quapropter, si nosse velimus, quo-
modo obiectum, atque intellectus ad effectus productio-
nem concurrant, ordo, quo obiectum, atque intellectus
intellectionem producant, inquirendus nobis est.

Statu huius, inquisitionis probe declarato, sciendum
principio est tres esse modos, quibus plures causae ad
unicum effectum producendum aliquid conferre pos-
sunt. Hos modos Doctor Subtilis luculentis hisce ver-
bis exposuit: « Qualiter autem hoc sit intelligendum,
« distinguo de pluribus causis occurrentibus ad eum-
« dem effectum. Quaedam enim ex aequo concurrunt,
« sicut aliqui duo trahentes aliquod idem corpus. Quae-
« dam vero non ex aequo, sed habentes ordinem es-
« sentialem; et hoc dupliciter, vel sic, quod superior
« moveat inferiorem, ita quod inferior non agat, nisi
« moveatur a superiore, et tunc inferior habet a supe-
« riore virtutem illam, qua movet. Quandoque au-
« tem superior non movet inferiorem, nec dat ei vir-
« tutem, qua movet, sed superior de se habet virtutem
« perfectiorem agendi, et inferior habet virtutem imper-
« fectiorem agendi, nec tamen recipit virtutem istam
« imperfectiorem a superiori, quae est perfectioris vir-
« tutis ² ».

Iamvero, ex tribus hisce modis certe primus in re,
de qua hic agimus, locum habere non potest. Nam plu-
res causae, ut ex verbis Scoti patet, ad unicum effectum
producendum *ex aequo* concurrunt, quoties virtus, per

¹) *Qq. disp.*, *De pot. Dei*, q. VII, a. 9, ad 7.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 21.

quam effectum producant, in unaquaque earum invenitur, sed non tanta, quanta ad effectus productionem opus est, adeo ut singulae seorsum sint causae imperfectae effectus, omnes autem coniunctae unicam perfectam, sive *completam* causam effectus constituent. Hanc rem Scotus, alique Scholastici hoc exemplo declararunt: Si ad navim in litus deducendam vi decem graduum opus sit, certe ex duobus hominibus, qui singuli vi quinque graduum pollent, unus seorsum navim trahere in portum non valet, sed ambo, coniunctis viribus, valent.

Quia autem obiectum, atque intellectus hoc modo ad actum intelligendi minime concurrant, in dubium revocari non potest. Ut id placeat intelligatur, advertendum est causam, quae cum altera ad effectum producendum aliquid *ex aequo* confert, posse eo usque perfici, ut solis suis viribus effectui producendo par sit. Huius rei ratio est, quod vires, quas huiusmodi causae ad effectum gignendum conferunt, eiusdem naturae sunt, atque ad eandem speciem pertinent: res vero in iis, quae speciem suam non praetergrediuntur, continuo perfici non repugnat. Ita, ne a nuper allato exemplo discedamus, non repugnat unum ex duobus illis hominibus, temporis progressu, adeo viribus convalescere, ut sine alterius ope navim trahere ad litus queat, quia vires coniunctae, quibus navim trahunt, eiusdem speciei sunt. Quod cum ita sit, vides, si obiectum, atque intellectus *ex aequo* ad actus intellectivi effectum concurrerent, nihil posse prohibere, quominus alterutrum aliquando unicum principium completum intellectionis evadat. At vero, hoc perabsurdum est, quippe quod tum naturae intellectus, tum naturae speciei intelligibilis, tum denique naturae intellectionis repugnat. Repugnat naturae intellectus, et naturae speciei intelligibilis. Etenim intellectus, et species intelligibilis, ut infra ostendemus, tamquam principia diversae naturae, ad actum intellectivum concurrunt, si quidem species intelligibilis est principium *exemplare*, et *finale*, intellectus vero est principium *efficienti* et *formale*. Atqui repugnat unam natu-

ram perfici ex iis, quae sunt alterius naturae propria. Ergo repugnat intellectum, aut speciem intelligibilem eo usque progredi, ut unum alterius ope ad intellectionem producendam non indigeat. Repugnat quoque naturae intellectionis. Nam si intellectus, et obiectum intelligibile *ex aequo* ad intellectionem efficiendam concurrerent, intellectio ex gradibus intellectualitatis coniunctis utriusque efformaretur. Verum id naturae intellectionis adversatur. Namque omnis actio, quae ex gradibus entitatis plurium causarum coniunctis gignitur, etsi indivisibilis *actu* sit, tamen *potentia* divisibilis est, quia ex elementis, quae divisa erant, componitur. Sed actio intellectiva est non solum *actu*, sed etiam *potentia* indivisibilis, quia ipsa ab anima promanat, prout haec est spiritualis, atque idcirco omnino immaterialis, et indivisibilis. Ergo actio intellectiva ex gradibus intellectualitatis intellectus, et obiecti intelligibilis haud gignitur. Hinc scite Scotus Henrico Gandav. obiecit, si species intelligibilis, atque obiectum aequali ratione ad productionem intellectionis concurrerent, illud valde absurdum admittendum fore, scilicet vires intellectus ex speciei susceptione adeo augeri posse, ut intellectus obiectum sine specie intelligibili, aut ipsius obiecti praesentia intelligeret ⁴.

Ex quibus omnibus luculenter perspicitur Plotinum oppido falsum esse, quod putavit mentem humanam ita natura sua comparatam esse, ut paulatim ad *simplificatio-*

⁴) « Obiectum intelligibile praesens vel in se, vel in specie intelligibili, et pars intellectiva non concurrunt, ut causae ex aequo ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum suppleret eam, et, si alterum esset perfectum, posset habere in se uno existente totam causalitatem amborum; sicut si virtus motiva unius esset perfecta, suppleret virtutem alterius, et tunc species esset quasi quidam gradus intellectualitatis, supplens gradum intellectualitatis deficientem intellectui, et tunc, si fieret intellectus perfectior, secundum gradum talem, posset sine specie, et sine obiecto habere actum intelligendi, quod est falsum »; *Op. cit. ibid.*

nem, ἀπλωσιν, pervenire queat, scilicet ad illum statum, in quo, destructa *dualitate* subiecti, atque obiecti, se unum idemque cum *Vno*, sive *Absolute* agnoscat, ob idque, ut proprium Absoluti est, sine obiecti ope intelligat ⁴. Haec *palingenesia*, sive *regeneratio*, quam Plotinus magna ex parte a Stoicis accepit, sine examine nobis mittenda non est; si quidem omnes Pantheistae, ut alias videbimus, in primisque hodierni Hegheliani, licet diversis modis, et sub diversis nominibus, illam amplexati sunt. Iam, ipsa, omissis hic aliis eius vitiis, quocumque modo ab eius fautoribus explicetur, tantum abest, ut ullam perfectionem mentis humanae arguat, ut maximam imperfectionem illius complectatur. Et sane, nulla perfectio intelligi potest sine notione alicuius subiecti, et sine notione alicuius termini, in quem subiectum fertur, quia necesse est esse aliquid, quod perficitur, quodque subiectum perfectionis est, et aliquid, quod perficit subiectum, quodque est terminus, ad cuius assecutionem subiectum spectat. Hinc manifestum fit 1° subiectum, quod perficitur, aliud esse oportere, ac obiectum, quod subiectum perficit; 2° subiectum, quod iam perfectum est, unum, idemque esse oportere cum subiecto, quod ad terminum, tamquam perfectionis suae causam, spectat. Iamvero, palingenesia, per quam spiritum humanum ad perfectionis suae culmen pervenire Plotiniani commenti sunt, utrumque excludit. Etenim, si spiritus per palingenesiam ex eo perficitur, quod in Absolutum transmutatur, omnis distinctio inter ipsum et Absolutum evanescit, ipseque, simul ac perficitur, aliud, ac ante perfectionem erat, subiectum evadit. Ergo intelligi non potest, quomodo spiritus humanus per palingenesiam ullam perfectionem assequatur.

Praeterea, si spiritus palingenesiae subiiceretur, per illam non solum nullam perfectionem, sed imperfectionem omnium maximam assequeretur. Etenim, si spiritus per

⁴) *Enn.* II, lib. I, § 4, *Enn.* V, lib. III, c. 3 et 4, atque alibi.

palingenesiam in aliud subiectum transmutaretur, ipse naturam suam cum natura alterius subiecti commutaret. At vero, spiritus aut est aliquid diversum ab Absoluto, puta aliqua particula ab Absoluto divulsa et discerpta, ut Stoicis asserere placuit, aut ipsummet Absolutum, quod sub aliquo modo se evolvit, aut sub aliqua forma se manifestat, quemadmodum plerique Pantheistae obgannunt. Si prima opinio propugnetur, dicendum est, naturam spiritus humani per palingenesiam in naturam Absoluti transmutari; si quidem natura particulae ab Absoluto avulsae finita est, natura autem Absoluti est infinita. Iam, quandoquidem spiritus humanus naturam Absoluti induere nequit, nisi naturam suam exuat, propriam autem naturam exuere idem est, ac destrui, consequitur spiritum humanum per palingenesiam, prout a Stoicis accepta fuit, omnino destrui. At, destructio naturae est maxima imperfectio. Nam, cum omnis perfectio et aliquod ens sit, et alicui enti inhaereat, omnis imperfectio in alicuius *esse* negatione consistere debet. Atqui destructio naturae negationem totius *esse* eius significat. Ergo destructio naturae est imperfectio omnium maxima, quae in re excogitari potest. Quocirca, si spiritus humanus esset aliquid ab Absoluto diversum eo modo, quo Stoici opinabantur, ipsum per palingenesiam sui maximam imperfectionem pateretur.

Sin spiritus humanus ipsum Absolutum esse dicatur, non aliter intelligi quit ipsum transmutari, quam si in Nihilum absolutum redigi existimetur; si quidem, cum Absolutum omne esse complectatur, ei non aliud, nisi Nihilum absolutum, quod omne esse excludit, opponi potest. Hinc, si spiritus humanus est Absolutum, necesse est, ut per palingenesiam seipsum destruat, atque idcirco, nedum seipsum perficiat, omnem perfectionem sibi adiimat. Accedit, quod, si Absolutum seipsum destrueret, oporteret terminum actionis Absoluti esse destructionem ipsius Absoluti. Atqui hoc valde abnorme est; nam cum terminus sine actione existere nequeat, atque actio sine

subiecto, quod eius principium est, et in quo inhaeret, concipi nequeat, Absolutum, si seipsum destrueret, existere, et non existere oporteret.

Quod si obiectum intelligibile, atque intellectus ad intellectionem producendam *ex aequo* non concurrunt, investigemus oportet, utrovis duorum aliorum modorum, quos explicuimus, intellectionem efficiant. Etenim inter obiectum intelligibile, atque intellectum oportet essentialem ordinem in intellectionis productione intercedere. Nam, cum quaelibet res, ut saepe diximus, eodem modo operetur, quo est, pro certo habendum est actiones obiecti intelligibilis, et intellectus eodem modo ad productionem intellectionis concurrere, quo ad eam referuntur. Atqui obiectum intelligibile, atque intellectus ad intellectionem essentialiter referuntur, quia ipsa, ut modo dictum est, tanquam principia diversae naturae, ad illius productionem concurrunt. Ergo essentialem ordinem inter utrumque in productione intellectionis esse oportet. Iamvero, hic ordo essentialis inter obiectum intelligibile, atque intellectum, uti ex Scoto ostensum est, utrovis modo explicari potest, scilicet vel quod alterutrum per vim intellectivam, quam ab alio accipit, ad intellectionem concurrat, vel quod ambo vi sibi propria concurrant ad intellectionem, sed unum, tanquam causa magis perfecta, alterum, tanquam causa minus perfecta.

Iam, neque intellectum ab obiecto intelligibili, neque obiectum intelligibile ab intellectu vim, quam ad intellectionis effectum exerunt, accipere indubium nobis videtur. Prius ex iis, quae adversus Aegidianos et Condilachianos disseruimus, facillime colligitur, quia, si intellectus ab obiecto vim intellectivam, aut ipsum actum intelligendi acciperet, obiectum unicum principium activum intellectionis foret. Restat, ut alterum expendamus, scilicet utrum obiectum vim, qua ad actum intelligendi concurrat, in seipso habeat, an ab intellectu mutuetur.

Ad solutionem huius quaestionis assequendam necesse est illud, quod modo inuimus, latius explanare, nempe

quod obiectum *per se*, sive *essentialiter*, non vero *per accidens* ad actum intellectivum efficiendum concurrat. Si enim essentialiter ad effectiorem actus intellectivi aliquid confert, ex vi sibi propria, non ex vi, quam ab intellectu accipit, ad illam concurrat necesse est. Iamvero, quin res ita se habeat, dubitandum non est. Et sane, cum obiectum facultatis intellectivae sit quidquid est immateriale, obiectum, si quo modo immateriale sit, ad intellectionem *per se* concurrere oportet. Iam obiectum intellectus, ut antea diximus, vel natura sua, vel per actionem intellectus agentis immateriale est. Si natura sua, res *per se* manifesta est. Nam, quoniam ratio, ob quam obiectum movet intellectum, est immaterialitas ipsius obiecti, necesse est, ut obiectum, quod natura sua immateriale est, *per se* intellectum moveat, ideoque *per se* ad actum intelligendi concurrat. Sin *per* actionem intellectus agentis, negotium alicui facessere potest, quomodo obiectum, quod natura sua non est immateriale, sed huiusmodi ab intellectu efficitur, intellectionem, saltem ex aliqua parte, *per se* efficere queat. Verum haec difficultas evanesceat, si animo recolatur intellectum agentem actione sua in phantasma non producere id, *per* quod natura phantasmatis ad actum cognitionis concurrat. Et sane, obiectum, prout *per* speciem suam repraesentatur, concurrat ad effectiorem actus intellectivi, ut inferius dicemus, tamquam causa *exemplaris*, quia, cum obiectum ad aliquem certum actum intelligendi intellectum determinet, necesse est quemlibet actum intellectivum ab eo speciem sumere, et tamquam causa *finalis*, quia actus intellectivus ex eo, quod ab obiecto determinatur, in ipsum obiectum desinit. Atqui intellectus agens actione sua in phantasma non producit neque exemplarem, neque finalem rationem naturae, quae in eo phantasmate existit. Non exemplarem; si quidem intellectus agens essentiam rei in phantasmate non creat, cum haec in eo ante actionem suam existat, atque dumtaxat ab intellectu creativo Dei pendeat. Nec finalem, quia essentia iam esse

suum habet, antequam intellectus agens aliquid in phantasma agat. Ergo intellectus agens actione sua in phantasma non producit illud, per quod phantasma ad intellectionis productionem concurrit. Verum, cum actio intellectus agentis phantasma conditionibus materiae exuat, ex phantasmate ea removet, quae prohibent, quominus natura, quae in eo existit, intellectui possibili coniungatur. Atqui effectus non actioni causae *removenti prohibens*, ut Scholae aiunt, sed actioni causae, quae, remotis impedimentis, effectum producit, per se tribuendus est. Ergo ratio formalis, per quam species intelligibilis actionem suam in intellectum possibilem exercet, non intellectui agenti, sed speciei intelligibili, quam intellectus agens ex phantasmate efformat, proprie tribuenda est.

Vt id planius fiat, revocare in memoriam iuvat principium operationis non aliud esse, nisi vel naturam, vel id, quod naturae causa est, quia operatio a natura subiecti operantis promanat. Atqui intellectus agens non est neque causa essentiae rei, quia haec in re, etsi conditionibus materiae obvoluta, ante actionem intellectus existit, nec est ipsa natura rei a conditionibus materiae abstracta, quia haec est ipsa essentia rei, quae extra animam est. « Id quod intelligitur, ait s. Thomas, est « ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut etiam « et res extra animam existentes visu corporali videntur¹ ». Ergo intellectus agens non est principium operationis, qua species intelligibilis ad actum intellectivum concurrit, sed hoc principium est ipsa species intelligibilis. At, si species est ipsa per se principium operationis, qua ad actum intellectivum concurrit, concludendum est ipsam, etsi non per se, sed per aliud immaterialis, ac proinde intelligibilis fiat, tamen per se esse causam intellectionis.

Quoniam ordo essentialis inter speciem intelligibilem, atque intellectum non ex eo constituitur, quod virtus

¹) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 75, n. 3.

unius virtute alterius continetur, concludere nobis licet illum consistere in eo, quod unum perfectius, quam alterum, ad actus intellectivi effectum concurrat. Reliquum igitur est, ut investigemus, quatenus ex duabus illis causis altera perfectior sit. Iam ex iis, quae de hac controversia hucusque statuimus, intellectum esse causam intellectionis perfectiorem, quam obiectum, seu speciem intelligibilem, nullo negotio perspicitur. Atque in primis, ad productionem actus intellectivi, ut Scotus argumentatus est, intellectus, tamquam causa illimitata, atque universalis, obiectum vero, vel species intelligibilis, tamquam causa limitata, et particularis, concurrunt. Atqui causa illimitata, atque universalis causa limitata et particulari potior est, quia huius vis ad unicum, illius vero ad multos effectus porrigitur. Ergo intellectus potiori modo, quam species intelligibilis, ad actum intellectivum concurrat¹.

Secundo, ut idem Scotus pergit, exploratum est speciem intelligibilem quodammodo instrumenti munere fungi; si quidem, etsi intellectus possibilis illam ad agendum non moveat, quod proprium instrumenti stricte sumti est; tamen illa ad obiectum intelligendum utitur. Atqui causa instrumentalis modo minus perfecto, quam principalis, ad effectum concurrat. Rursus igitur liquet in-

¹) « Respondeo dicendum, quod pars intellectiva habet principalioris causalitatem respectu cognitionum, modo nobis naturaliter convenientium. Probo primo, quia quando causarum ordinatarum altera est indeterminata ad multos effectus, et quasi illimitata: altera autem, quasi secundum ultimum virtutis suae, determinata ad certum effectum: illa, quae est illimitatior, et universalior, videtur esse principalior et perfectior. Intellectus autem habet virtutem quasi illimitatam, et indeterminatam respectu omnium intellectionum: obiecta autem a nobis naturaliter cognita habent virtutem determinatam respectu determinatarum intellectionum, quae sunt ab ipsis, et hoc secundum ultimum suae virtutis, sicut quodlibet ad intellectionem sui: ergo intellectus est causa universalior, et principalior intellectionis, quam obiectum pro statu isto»; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 8, n. 2.

tellectum esse causam intellectionis perfectiorem, quam speciem intelligibilem ¹.

Tertio, idem et penitius et luculentius colligere licet ex diversis generibus causalitatis, quibus ambo unicum effectum intellectionis produciunt. Ad quam rem in antecessum haec duo recolenda animo sunt: 1° Intellectum naturae speciei intelligibilis, tum naturae intellectus particeps esse debet. Nam, cum quidquid in rebus naturalibus aliquid agit, illud secundum naturam suam agat, necesse est, ut effectus, qui ex duabus causis ordine essentiali inter se connexis produciatur, utriusque causae naturarum quodammodo particeps sit. 2° In qualibet intellectione duo, saltem ratione, ab se distinguenda sunt, scilicet *esse*, quod ipsa, tanquam accidens animae, habet, quia *esse* actionis ab *esse* subiecti, quod agit, revera distinguitur, et vis repraesentandi aliquod obiectum, quia intellectio sine obiecto, quod intelligitur, existere nequit. Ex his patescit nos non posse cognoscere, ad quae genera causarum species intelligibilis, et intellectus pertineant, nisi, quomodo naturae speciei intelligibilis, et quomodo naturae, intellectus intellectio particeps sit, perspicimus.

Iam evidens est intellectionem non referri ad intellectum possibilem ex ea parte, qua obiectum repraesentat. Nam, cum repraesentatio obiecti per speciem intelligibilem fiat, dicendum foret intellectum possibilem non excipere species intelligibiles rerum ab intellectu

¹) L. c. « Secundo, quia illa est principalior causa, qua agente, « alia causa coagit, et non e converso; intellectu autem nostro a- « gente ad intellectionem, obiectum in se, vel in sua specie coa- « git. Est enim in potestate nostra intelligere, quia intelligimus, « cum volumus 2 de Anima ». Atque *ibid.*: « Videtur enim intel- « ligibilium naturaliter a nobis intellectorem species in intellectu « esse, quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab in- « tellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu: sed « quo intellectus utitur ad suam actionem; ut puta, quando in- « tellectus agit, species illa, tanquam minus principale agens, « coagit ad idem, ut ad effectum communem ».

agente, qui illas ex phantasmatis abstrahit, sed illas per se naturaliter habere. Ast hoc, ut diximus¹, et falsum per se est, et nonnisi cum pantheismo componi potest. Oportet igitur, ut ratio repraesentandi obiectum, quae in intellectione est, a specie intelligibili derivetur, propterea quod, cum intellectio sit actio unica, quae a viribus coniunctis intellectus, et speciei intelligibilis exeritur, nullum medium inter intellectum, et speciem intelligibilem excogitari potest. Et sane, species intelligibilis, utpote quae ex phantasmate rei ab intellectu agente abstrahitur, naturam rei repraesentat, quia phantasma reapse naturam rei, licet conditionibus materiae obvolutam, continet. Quapropter intellectio considerata ex ea parte, qua obiectum repraesentat, ab ipso obiecto, non quidem prout in natura rerum est, sed prout per actionem intellectus agentis intelligibile fit, producit.

Sin intellectio ex ea parte consideretur, qua est quoddam ens, dubitari non potest, quin ipsa ab intellectu possibili gignatur. Id tum *indirecte*, tum *directe* demonstrare nobis in promptu est. *Indirecte*; nam, si esse intellectionis efficeretur ab obiecto, vel prout per speciem intelligibilem eius in anima existit, uti Aegidius voluit, vel prout in se est, ut placuit Condillacho, consequeretur obiectum esse unicam causam intellectionis. Atqui consequens, ut demonstravimus, falsum est. Ergo et antecedens. *Directe* autem, quia, cum intellectio sit actio vitalis animae, esse suum ab anima, cuius quoddam accidens est, accipere debet. Atqui anima nihil, nisi per aliquam facultatem, agit. Ergo intellectio esse suum a potentia intellectiva accipiat necesse est.

Hinc pro re satis explorata habeatur intellectionem ab intellectu produci ex ea parte, quatenus est quoddam ens, atque ab obiecto, prout per speciem intelligibilem sui in anima existit, ex ea parte, quatenus obiectum repraesentat.

¹) Vid. pp. 127, 130, 206, 207, 214.

Inde facile perspicis speciem intelligibilem , uti antea innuimus , esse causam *exemplarem* , et *finalem* , atque intellectum esse causam *efficientem*, et *formalem*. Et sane , species intelligibilis est in primis causa exemplaris. Namque intellectus per speciem intelligibilem obiecti ad actum intellectionis determinatur, ex eo quod species obiectum repraesentat. Sed illud, quod ad effectus productionem concurrat , quia effectum repraesentat , causa exemplaris eius est. Species intelligibilis igitur est causa exemplaris intellectionis. Est etiam causa finalis. Etenim terminus intellectionis est illud ipsum obiectum , quod species intelligibilis repraesentat , si quidem intellectus possibilis per speciem intelligibilem obiecti, quam ab intellectu agente excipit, ad ipsum obiectum convertitur, illudque apprehendit. Atqui terminus, in quem actio desinit, est causa finalis eiusdem actionis. Ergo species intelligibilis ex eo quod est causa exemplaris intellectionis, causa finalis illius etiam est. Intellectum vero esse causam efficientem, et formalem ex eo facile colligitur, quod intellectio, quemadmodum paulo ante ostendimus, est actio vitalis animae. Re sane vera , cum actio vitalis a principio formali et efficiente proficiscatur , facultas , per quam anima illam producit, formalis et effectrix sit oportet; namque, principium , a quo aliquis effectus proxime emanat , est procul dubio et causa effectrix eius, quia ab eo esse suum accipit, et causa formalis, quia omne agens secundum formam suam agit. Iamvero principium , a quo intellectio proxime emanat, est intellectus, non species intelligibilis, quia non haec , sed ille rem intelligit. Intellectus igitur causa effectrix et formalis intellectionis est ¹.

¹) Quandoquidem finis ad exemplar, et forma ad *esse* facile revocatur si quidem ex eo, quod aliquid est exemplar actionis, finis etiam ipsius actionis est, et forma sequitur *esse*, Albertus M. brevius dixit intellectum esse causam effectricem, et speciem intelligibilem esse causam exemplarem. « Ad id, inquit, quod quaeritur, utrum virtus motiva in opere considerationis attribuatur « intellectui, vel speciei intelligibili ? Dicendum, quod utrisque,

ARTICVLVS DECIMVSNONVS

Sententiae Philosophorum de distinctione intellectus agentis, et possibilis recensentur, atque excutiuntur

Hactenus vidimus animam in rebus intelligendis duas actiones exerere, scilicet unam, qua phantasma, quod per se potentia intelligibile est, intelligibile actu efficit, alteram autem, qua phantasma, quod intelligibile actu effectum est, in se recipit; atque utramque actionem intellectricem animae ad quemlibet actum intelligendi expostulari. Nos primam actionem intellectui agenti, secundam vero intellectui possibili tribuimus, et duos hosce intellectus re ipsa ab essentia animae distingui demonstravimus. In praesentia investigandum nobis est, utrum intellectus agens, atque intellectus possibilis sint duae facultates animae specie differentes, an unica, quae prout species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, dicitur intellectus agens, et, prout species intelligibiles in se excipit, intellectus possibilis nuncupatur.

Origo huius controversiae non altius, quam ab Interpretibus latinis Aristotelis repetenda est; si quidem nihil, quod liqueat, non solum penes Platonem, sed etiam penes Aristotelem eiusque graecos Interpretes circa ipsam

« sed diversimode, speciei enim attribuitur, ut formae regenti
 « in opere, et intellectui attribuitur, ut efficienti, et agenti. Et
 « propter hoc dicit Alexander, quod intellectus speculativus est
 « sicut intellectus artificis habentis artem. Ars autem in artifice
 « movet, et forma regens in opere; virtus vero artificis movet ut
 « efficiens, ut agens super materiam »; *De Homine*, q. LV, tract.
 I, a. 1. Et paulo post: « Intellectus speculativus non omnino acci-
 « cipit potentiam considerandi a specie intelligibili, sed accipit
 « ipsam, ut regens circa quod est consideratio; sicut etiam virtus
 « digestiva non accipit virtutem digerendi a nutrimento, licet ni-
 « hil digerat, antequam habeat nutrimentum »; *Ibid.* Advertito
 B. Doctorem in primo loco, quem adduximus, *formam*, uti interdum fit, pro *exemplari* accepisse, quia *forma regens* in opere non aliud, quam *exemplar* est. Hinc intelligis quoque s. Thomam huic sententiae non contradixisse, eo quod speciem esse *causam formalem* intellectionis saepe dixit.

occurrit. Revera, Plato in iis ipsis locis, in quibus de actionibus intellectricibus disseruit ¹, haud significavit, num illae actiones ad essentiam animae, an ad unicam, vel ad plures facultates eius pertineant. Quin immo, quoniam ipse, secundum philosophiae suae placita, neque intellectum agentem, neque possibilem, saltem eo modo, quo hic a nobis expositus est, admittere potuit ², actiones illas non eo modo explicuisse dicendus est, ut inde duarum illarum facultatum existentia deduci possit. Aristoteles vero in libro tertio *De Anima* de intellectu possibili, et de intellectu agente mentionem saepe fecit ³; sed utrum *reale*, an *nominale* tantum inter illos discrimen sit, haud luculenter significavit; quocirca multis et secum pugnantibus Interpretum opinionibus locum reliquit. Ex graecis fere nihil afferri potest, quod hoc caput controversiae spectet. Hi enim omnes, quantum ex obscuris eorum verbis conicere possumus, concorditer negant, duos illos intellectus esse unicam, aut duas facultates animae re ab eius essentia diversas; sed contendunt vel cum Alexandro Aphrodisiensi esse unicum intellectum extra animam positum, eumque esse Deum, neque alium intellectum possibilem animae inesse, quam qui *passivus*, sive *cogitativa* ab Aristotele dictus est ⁴, vel cum Themistio esse duas partes, sive duas naturas, ex quibus unica natura animae coalescit ⁵, vel cum Simplicio esse unicam naturam separatam, quae se cum unaquaque anima communicans, et commiscens, in agentem, et possibilem in ea quodammodo dividitur ⁶.

Quapropter, omnibus his omissis, Arabes et Scholasticos

¹) Cf *De Republ.* passim, et praesertim lib. VII.

²) Vid. p. 79, 106.—³) Cf p. 103.—⁴) Vid. p. 53, 104.

⁵) *Paraphrasis in Arist.*, interp. Herm. Barb., *De Anim.*, lib. III, c. 27, p. 557, et 558, c. 39, p. 572, et alibi, Basileae 1533. Opinio Themistii valde obscura est; quocirca aliter ab aliis exposita est. Nobis haec verisimilior illa, quam alibi exposuimus (p. 601), in praesentia videtur.

⁶) *De Anim.*, lib. III, text. 14, et 17, Venetiis 1527.

mediae et recentis aetatis consulamus. Inter hos convenit Stagiritam nusquam aperte declarasse, utrum intellectus agens, et possibilis sint duae facultates, an duae functiones eiusdem facultatis, sed ex iis, quae de duobus intellectibus tradidit, aliis priorem, aliis posteriorem sententiam sponte sua fluere visum est. Namque illi arbitrati sunt Aristotelem duos intellectus pro duabus distinctis facultatibus habuisse, eo quod intellectum agentem esse *activum*, et intellectum possibilem esse *passivum* docuit; hi vero nihil ex hac doctrina Aristotelis ad realem illam distinctionem admittendam elici posse contenderunt. Prior sententia B. Alberto M.¹, s. Thomae², s. Bonaventurae³ aliisque post Averroem probata, multisque argumentis ab eis asserta fuit. Hoc tamen, ut diximus, discrimine, quod secundum illum Arabem Aristoteles tenuit duas illas facultates esse duas substantias ab anima separatas⁴, secundum Albertum vero, aliosque animae inhaerere, sive realia accidentia animae esse⁵. Altera sententia placuit Ockamo, eiusque permultis discipulis, qui intellectum agentem, et possibilem, neque ab essentia animae, neque ab se invicem re, sed ratione dumtaxat discriminarunt⁶. Gabriel Biel hanc magistri sui sententiam dilucide exposuit: « Respondetur, ait, breviter post Ockam . . . quod intellectus agens et possibilis eiusdem hominis sunt simpliciter idem: nec distinguuntur re, nec ratione. Sed ipsa anima dicitur intellectus agens, in quantum nata est producere actum intelligendi. Et

¹) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 4.

²) I, q. LIV, a. 1 ad 1, q. LXXIX, a. 10 c.; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. 2, a. 1, *ibid.*, lib. III, Dist. XIV, q. 2, a. 1; *Contr. Gent.* lib. II, c. 77, et 78, etc.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4 et *Compendium theol. verit.*, lib. II, c. 46. In hoc postremo opere enumerans differentias virtutis intellectivae (c. 44) ait: « Prima assignatur secundum differentiam naturae: et sic intellectus dividitur in agentem et possibilem ».

⁴) Vid. p. 54, 104.—⁵) Vid. p. 56, 77.

⁶) Vid. p. 56, 149.

« quia eadem nata est in se recipere actum a se produ-
 « ctum, dicitur intellectus possibilis. Quia ergo actus
 « intelligendi est operatio immanens, idest manens in
 « suo principio productivo, idem est per omnia intel-
 « lectus, qui intellectionem producit, et qui in se reci-
 « pit productam, quamvis termini non sint synonymi ¹ ».
 Scotus vero, commentitiam suam doctrinam de distinctione
formali ² ad hanc rem accommodans, inter intelle-
 ctum agentem, et possibilem *formalem* distinctionem a-
 gnovit ³. Re vera Scotistae, Magistri sui sententiam expo-
 nentes, non *re*, nec *ratione*, aut *nomine*, sed *forma*
 illos ab se invicem distingui contendunt. Non *re*; nam,
 cum potentiae sint *re* idem cum anima, cui inhaerent,
 consequitur etiam unum, idemque esse inter sese, quia
 ea, quae sunt idem cum tertio, idem quoque inter se
 esse oportet. At si non *re*, certe ne *nomine* quidem so-
 lum, aut *ratione*; alioquin diversis muniis circa obie-
 ctum intelligibile fungi non possent, quemadmodum re-
 vera funguntur. Reliquum est igitur, ut ex diversitate
 formarum distinguantur. Et sane, quoniam aliqua distin-
 ctio inter utrumque intellectum est, eaque nec *realis*,
 nec *nominalis* est, non aliud superest, nisi ut sit *formalis* ⁴.

Inter recentes Scholasticos Goudinius ⁵, Ferrariensis ⁶,
 Rosellius ⁷, alique praesertim e s. Thomae Schola senten-
 tiae Alberti M. et Aquinatis adhaeserunt. Contra ea Boy-
 vinus ⁸, Hermannus ⁹, ceterique Scotistae pro sententia Sco-
 ti adversus Thomistas pugnarunt. Alii denique, uti Dan-

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XVI, dub. 2, fol. 105 vers., ed. cit.

²) Vid. *Dynamil.* vol. I, p. 20.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 8, n. 3 et 4, et *De Anim.*, q. XIII, n. 4. — ⁴) Cf Cavellum in l. c. Scoti *de Anim.* n. 10-12.

⁵) *Philos. etc., Phys.*, part. IV, disput. un. *De Intellectu*, q. IV, a. 2, p. 515, 516, Bononiae 1680.

⁶) *In c. 77 et 78 lib. II s. Thomae Cont. Gent.*

⁷) *Op. cit.*, *Log.*, q. V, a. 11, § 419-427, vol. I, p. 254 sqq.

⁸) *Op. cit.*, *Phys.*, part. III, disput. IV, c. 2, q. 2, p. 360 et 361, ed. cit.

⁹) *Op. cit.*, part. IV, disput. VIII, q. 3, n. 10, p. 783, ed. cit.

dinius ¹, Mazzonius ², Contarinus ³, Suaresius ⁴, alique nulli peculiari scholae addicti, opinionibus Scoti, atque Ockami, quas nomine tantum differre eis visum est, adstipulati sunt.

Quod ad recentes attinet, haec controversia a plerisque eorum omnino praetermissa fuit, aut ideo tantum commemorata, ut Scholasticorum doctrinam cachinnis lectorum exponerent. At, si eorum systemata de facultatibus animae parumper consideraverimus, illos passim in Ockami sententiam ivisse nullo negotio comperiemus. Nam, cum facultates intellectivas animae, vel omnes activas, vel omnes passivas esse docuerint, nihil de distinctione intellectus agentis, et possibilis in medium afferre potuerunt. Certe, haec fuit opinio Lockii ⁵, quam permulti eius sectatores amplexati sunt. Genuensis ⁶ vero, Corsinius ⁷, alique Itali doctrinam de distinctione intellectus agentis, et intellectus possibilis manifeste impugnarunt. Reidius illam quasi per transennam reiecit ⁸, quem Galluppius ⁹ secutus est. Rosminius denique bellum adversus hanc doctrinam peripateticam instauravit ¹⁰.

Iam sive naturam intellectus agentis, atque intellectus possibilis, sive naturam actionum, quae ab eis exeruntur, expenderimus, sententiam Alberti M., et s. Thomae ceteris praefereendam esse haud difficulter nobis persuadebimus. Quod ad primum caput attinet, totam argumentationem, perspicuitatis gratia, hoc syllogismo complectemur. Inter ea, quae ab se secundum essentiam differunt, realis

¹) *Op. cit.*, lib. III, *Digress.* XXIX, n. 11, col. 1974, ed. cit.

²) *Op. cit.* lib. XII, sect. 3, c. 3, p. 111, ed. cit.

³) *Op. cit.* lib. VI, c. 7, p. 334 sqq, ed. cit.

⁴) *De Anim.* lib. IV, c. 8, n. 13, ed. cit.

⁵) *Essais sur l'entend.* etc., lib. II, c. 21, n. 5.

⁶) *Elem. Met.*, t. II, c. III, p. 158 sqq, Neapoli 1756.

⁷) *Institut. Philos., ac Mathem., Log.* Part. I, c. 2, § 7, t. I, p. 86, et *Metaph.*, part. II, c. 4, § 3-5, t. V, p. 95 sqq, Venetiis 1764.

⁸) *Recherch.* c. 2, sect. 10, *Oeuvr.* t. II, p. 76, ed. cit.

⁹) *Lezioni* etc., lez. LXXIV, vol. II, p. 129, ed. cit.

¹⁰) *N. S.*, sez. IV, c. 1, a. 16, et 17, vol. I, p. 206-208.

distinctio admittenda est. Atqui intellectus agens, atque intellectus possibilis secundum essentiam ab se invicem differunt. Ergo inter intellectum agentem, atque intellectum possibilem realis distinctio admittenda est. Propositionem, tanquam per se evidentem, pro concessa summentibus, assumptionem ex notione utriusque intellectus, quam antea tradidimus, probare nobis in promptu est. Etenim intellectus agens, ut diximus, animae inest, eo quod ipsa est substantia actu immaterialis. Nam, cum omne, quod est *actu* immateriale, sit etiam *actu* intelligibile, oportet animam, prout naturam *actu* immaterialem habet, esse naturaliter *actu* intelligibilem. At, si anima naturaliter est *actu* intelligibilis, necesse est, ut ipsam aliqua actio intellectiva naturaliter concomitetur, quia illud, quod natura sua est *actu* intelligibile, etiam naturaliter intelligens est ¹. Quandoquidem autem anima nihil sine aliqua facultate agit, liquet etiam animam, eo quod *actu* immaterialis est, aliqua potentia intelligente *in actu* praeditam esse. Intellectus possibilis vero animae inest, eo quod ipsa cum corpore essentialiter copulatur. Namque anima, quamdiu cum corpore essentialiter coniungitur, non aliud, nisi quidditates rerum materialium ex phantasmatis abstractas intelligere potest. Iam, quoniam phantasmata non semper in anima sunt, nec nisi post actionem sensuum in ea fiunt, consequitur animae, eo quod cum corpore essentialiter coniungitur, vim quamdam intelligentem *in potentia* inesse, quae intellectus *possibilis* nomen habet. Vnde scite s. Bonaventura advertit intellectum agentem animae convenire, prout anima in sua natura consideratur, intellectum possibilem vero, prout ipsa cum corpore copulatur ².

¹) Cf p. 51, 52.

²) « Alius modus intelligendi praedictam differentiam (inter intellectum agentem et patientem) est, ut dicatur intellectus agens « differre a possibili, sicut potentia absoluta a comparata; non « quia sit omnino eadem potentia comparatione differens, sed « quia, cum sit alia et alia intellectus differentia, una est, per

Iam, si intellectus agens inest animae, prout haec est *forma*, sive essentia immaterialis absolute spectata, et intellectus possibilis inest ei, prout est forma substantialis corporis, consequitur duos illos intellectus secundum essentiam ab se invicem differre. Etenim anima primo modo considerata est principium *quo est*, sive principium *actuale*, quia est illud, quo corpus informat, et secundo modo considerata est principium *quod est*, sive principium *potentiale*, quia ipsa ex eo *esse* habet, quod corpus informat. Atqui principium *quo est*, et principium *quod est*, ut scite Albertus M. monuit, *secundum essentiam* differunt, quia nec essentia est *esse*, nec *esse* est essentia. Ergo intellectus agens, atque intellectus possibilis *secundum essentiam* ab se distinguuntur. Hanc subtilem, et profundam argumentationem ab Alberto M. mutuati sumus, qui praeter ea, quae alibi adduximus ¹, haec etiam habet: « Diversitates potentiarum animae fiunt
« ex diversitate principiorum componentium ipsam,
« quae principia sunt quod est, et quo est, vel actus et
« potentia, si elargato nomine sumantur. Et propter hoc
« dicimus, quod intellectus agens est pars animae fluens
« ab eo, quo est, sive actu; possibilis autem pars ani-
« mae ab eo, quod est, sive potentia ² ». Et paulo post:
« Differentia autem inter id, quod est, et inter id, quo
« est, est secundum essentiam ».

« quam ordinatur ad suscipiendum, altera vero, per quam ordi-
« natur ad abstrahendum, et ita unadese quodam modo completa
« et habilitata, alia vero indigens habilitatione, et complemento;
« et, cum sit nata ad illud complementum venire mediante auxi-
« lio corporis, et corporalium sensuum, inest ipsi animae, secun-
« dum quod habet inclinari ad corpus. Et ex hoc contrahit du-
« plicem possibilitatem, unam respectu actus, quia non est sem-
« per in actu suo propter impedimentum a parte corporis, alte-
« ram respectu phantasmatum, a quibus excitari habet; et hanc
« possibilitatem non habet, nisi ex coniunctione sui cum corpo-
« re, quamvis sit potentia de natura sua, qua est omnia fieri,
« quae non solum est in anima coniuncta, sed etiam in anima se-
« parata »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4.

¹) Pag. 136. — ²) *De Hom.*, q. LIII, tract. I, a. 4.

Hoc argumentum Alberti M., praeter s. Bonaventuram, cuius doctrinam modo innuimus, s. Thomae adprime placuit. Hic enim ex eodem pronuntiato profectus, quod cuilibet naturae, quae ex potentia, atque actu constat, aliquod principium *potentiale*, et *quasi materiale*, et aliquod principium *efficiens* inesse oportet, non solum, ut alibi vidimus ¹, necessitatem intellectus agentis, atque possibilis in animo deduxit, sed etiam realem horum intellectum distinctionem demonstravit. Ex multis locis afferamus hunc unum: « In omni natura, ait sanctus Doctor, quae est quandoque in potentia, et quandoque in actu, oportet ponere aliquid, quod est sicut materia in unoquoque genere, quod scilicet est in potentia ad omnia, quae sunt illius generis; et aliud, quod est sicut causa agens, et factivum, quod sic se habet in faciendo omnia, sicut ars ad materiam. Sed anima secundum partem intellectivam quandoque est in potentia, et quandoque in actu. Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias, ut scilicet unus sit intellectus, in quo possunt omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis . . .; et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu, qui vocatur intellectus agens ² ».

Praeterea intellectus noster, uti omnes contrariae sententiae propugnatores fatentur, ad obiectum intelligibile suae naturae proportionatum in potentia est. Atqui illud, quod est in potentia ad aliquid, ad actum eius progredi non potest, nisi per aliud principium, quod ipsum moveat, quia, monente s. Thoma, aliquid esse circa eundem terminum movens et motum repugnat ³. Ergo intellectus pos-

¹) Pag. 136 et 137.

²) *In lib. III de Anim.*, lect. X; cf *Cont. Gent.*, lib. II, c. 77, n. 1, et c. 78, n. 2.

³) « Cum movens, inquantum huiusmodi, sit actu, motum autem, inquantum huiusmodi sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia: impossibile erit, quod idem secundum idem sit movens et motum »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 84, n. 4.

sibilis nihil potest intelligere, nisi aliquod principium ab eo diversum ipsum moveat. Iamvero, cum intellectus nihil, nisi ope phantasmatis, intelligat, necessario dicendum est principium, per quod intellectus a potentia ad actum progreditur, esse vel speciem rei, quae *actu* in phantasmate est, nempe speciem sensibilem, vel aliud principium ab intellectu possibili, et a phantasmate diversum. Primum, quemadmodum fuse demonstravimus, absurdum est. Restat igitur alterum. Ast hoc principium ab intellectu, et phantasmate diversum ipsi animae inhaereat necesse est; si quidem, ut alibi diximus, actio, quae species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, propria animae esse debet. Oportet igitur animae inesse aliquod principium intellectivum ab intellectu possibili diversum, idque, utpote quod actione sua phantasma intelligibile efficit, esse *agens*, sive intellectum agentem. Quamobrem intellectum possibilem, atque intellectum agentem esse duas facultates re distinctas tuto concludendum est.

His duobus argumentis tertium, tanquam cumulus accedit, quod huiusmodi est: Idem obiectum ab eadem potentia pluribus modis specie differentibus attingi nequit, sed tot facultates specie diversae circa idem obiectum admittendae sunt, quot sunt modi specie diversi, quibus ipsum ad animam refertur. Atqui intellectus agens, atque intellectus possibilis duobus modis specie differentibus ad obiectum intelligibile referuntur. Etenim intellectus agens ad obiectum intelligibile, tanquam causa ad effectum, et principium ad terminum actionis, refertur, quia ipse actione sua in phantasma speciem producit, quae obiectum intelligibile, hoc est naturam rei, conditionum materialium expertem, repraesentat. Intellectus possibilis vero ad obiectum intelligibile refertur, tanquam ad principium et terminum actionis suae. Et sane, tanquam ad principium, quia species, quae obiectum intelligibile repraesentat, intellectum possibilem ad actum intelligendi movet, et tanquam ad terminum, quia intellectus possibi-

lis, eo ipso quod per illam speciem movetur, versus obiectum fertur, illudque actione sua attingit. Iamvero, rationes causae, et effectus, necnon principii, et termini specie inter se differunt. Liquet igitur intellectum agentem, et intellectum possibilem duobus modis specie diversis ad obiectum intelligibile referri. Hoc argumentum his paucis Albertus M. complexus est: « Impossibile est idem
 « secundum idem esse movens et motum; sed anima rationalis secundum intellectum agentem est movens, et
 « secundum possibilem est mota; ergo impossibile est intellectum agentem et possibilem esse idem ¹ ».

S. Thomas idem argumentum cum *a priori*, nempe a natura duorum intellectuum, tum *a posteriori*, nempe ab operationibus eorum concinnavit. Primum ita se habet: Intellectus agens refertur ad obiectum suum, ut ens in actu ad ens in potentia: intellectus possibilis autem, ut ens in potentia ad ens in actu ². Atqui illud, quod est in actu ad aliquid, re, non ratione, aut nomine differt ab eo, quod ad idem est in potentia. Ergo intellectus agens, et possibilis non ratione, aut nomine, sed re ab se invicem differunt. Alterum autem a sancto Doctore hisce verbis exponitur: « Nec iterum dico, haec
 « duo, scilicet intellectum agentem, et possibilem, esse
 « unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes: quia quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere
 « in eandem potentiam . . . Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas
 « intelligibiles actu, quod est intellectus agens, non possint secundum idem convenire, sed recipere convenit
 « alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu: impossibile est agentem, et possibilem non esse diversas potentias ³ ». Haec duo ar-

¹) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, art. 4, particula II *Sed contra* n. 1.

²) *Vid. loc. cit.* p. 139.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 1 *sol.*

gumenta sancti Doctoris ad id redeunt: Esse in potentia, et esse in actu sunt duo modi entis specie diversi, quia actus, et potentia sibi opponuntur. Atqui ad obiectum intelligibile intellectus agens refertur, ut ens in actu ad ens in potentia, quia obiectum intelligibile est *potentia* in phantasmate, atque ab intellectu agente intelligibile *actu* efficitur; intellectus possibilis vero, ut ens in potentia ad ens in actu, quia ipse per speciem, quae obiectum intelligibile repraesentat, a potentia ad actum intelligendi transit. Ergo modi, quibus uterque intellectus ad obiectum intelligibile refertur, specie inter se differunt.

Iuvat argumenta, modo a nobis allata, ad hoc unicum revocare, quo omnes adversarii conficiuntur. Ex iis, quae hactenus demonstravimus, haec satis superque explorata nobis sunt, scilicet 1^o intellectum humanum esse in potentia ad intelligendas essentias rerum materialium, quae in praesenti statu vitae sunt obiectum naturae eius consentaneum sive, ut aiunt, *proportionatum*; 2^o ipsum non posse intelligere ullam essentiam rei materialis sine phantasmate, quo ipsa continetur; 3^o essentiam, quae, in phantasmate est, non posse intellectum movere, nisi a conditionibus materialibus phantasmatis eximatur, hoc est, abstrahatur; 4^o principium, ex quo huiusmodi abstractio fit, animae inesse oportere. Iamvero, hocce principium intelligendi, ex quo abstractio fit, vel ipsum intellectum possibilem, qui obiectum intelligit, vel aliam facultatem ab eo diversam esse oportet, propterea quod anima nullam actionem sine aliqua facultate exercere potest. Atqui non prius, quia intellectum circa obiectum suum simul in potentia, atque in actu esse repugnat. Ergo posterius. Quamobrem intellectum agentem, et intellectum possibilem esse duas facultates specie differentes tenendum est.

Verum, cum adversarii ab allatis dynamilogiae principiis realem distinctionem intellectus possibilis, et agentis minime deduci posse mordicus contendunt, eorum difficultates diligenter, et copiose solvamus necesse est.

Obii. 1^o post Mazzonium ¹, Contarinium ², Dandinium ³, Ant. Rosminius ⁴: Si animae inesset aliqua facultas intelligendi agens diversa ab intellectu possibili, actionem eius ab actione intellectus possibilis specie differre oporteret, quia omnis facultas, sive *functio* animae per actiones suas denominatur, atque a ceteris facultatibus distinguitur. Atqui absurdum est actionem alicuius facultatis intelligendi specie differre ab actione intellectus possibilis. Ergo facultatem intelligendi ab intellectu possibili diversam animae inesse absurdum est.

Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.* Prob. *min.* Si daretur actio alicuius facultatis intelligendi specie differens ab actione intellectus possibilis, necesse foret ipsam esse non intellectricem; alioquin ab actione intellectus possibilis, cuius proprium est esse intellectricem, minime distingueretur. Atqui actionem facultatis intelligendi esse non intellectricem absurdum est. Ergo absurdum est dari actionem alicuius facultatis intelligendi specie diversam ab actione intellectus possibilis.

Resp. *Dist. mai.* Si actio facultatis intelligendi ab intellectu possibili diversae, et ipsa facultas considerentur *formaliter*, et *efficienter*, *conc. mai.*; sin *efficienter* dumtaxat, *neg. mai.* Eadem dist. *conc.* et *neg. min.*, et *Neg. conseq.*

Hanc difficultatem, quam recentes post paucos antiquae, et mediae aetatis Philosophos tantopere inculcant, B. Albertus M. egregie refutavit. Cuius argumentationes ut penitus intelligantur, nobis in memoriam revocemus nos res eo modo nominare, quo illarum notitiam adipiscimur, propterea quod, cum voces ad res significandas adhibeamus, inde nomina rebus imponere cogimur, unde cognitio illarum ad mentem nostram pervenit ⁵. « Modus significandi, ait s. Bonaventura, consequitur modum

¹) *Op. cit.*, ibid.—²) *Op. cit.*, lib. VI, c. 7, p. 335, ed. cit.

³) *Op. cit.* lib. III, Digress. XXIX, n. 13, col. 1980, ed. cit.

⁴) *N. Saggio* etc. sez. IV, c. 1, art. 17, vol. I, p. 207, et 208, ed. cit. — ⁵) Cf p. 1.

intelligendi ¹). Hinc, quandoquidem ad naturam, et operationes animae intellectivae cognoscendas nonnisi ab examine intellectionis progredi nobis licuit, factum est, ut intellectrices diceremus omnes actiones animae, quae ad intellectionem efficiendam aliquid proxime agunt, atque intelligentes, sive absolute *intellectus*, cunctas facultates, quibus illas operationes exercemus. Iamvero, ab examine intellectionis, quod late persecuti sumus, luculenter perspeximus 1° nos, cum aliquod obiectum, intellectui nostro proportionatum, intelligimus, duas actiones exerere, nempe unam, qua naturam rei conditionibus materiae exuimus, atque intelligibilem efficimus, alteram autem, qua naturam rei intelligibilem factam, sive speciem, quae ipsam repraesentat, in nos excipimus, remque ipsam intelligimus. 2° Quoniam hae duae actiones diversae naturae sunt, oportere duas diversas facultates animae nostrae inesse, earumque priorem *agentem*, eo quod actionem suam in phantasma exercet, posteriorem *possibilem*, eo quod per speciem, quam intellectus agens e phantasmate efformat, atque in ipsum immittit, a potentia ad actum intelligendi transit.

His praestitutis, inficias non imus, immo cum Alberto M., aliisque Doctoribus contendimus intellectionem non esse actionem propriam facultatis agentis, sed facultatis possibilis, animamque nostram per hanc, non vero per illam, res intelligere. Etenim, cum anima non possit ullam rem cognoscere, nisi specie eius informetur, liquet actionem intellectricem tribuendam non esse facultati, quae speciem intelligibilem efficit, sed facultati, quae, speciem illam in se recipiens, ad rem, quam species repraesentat, convertitur. Quapropter facultati, quam *possibilem* diximus, nomen intellectus proprie convenit, eiusque actiones intellectivae proprie sunt, quippe quod per actiones facultatis possibilis nos revera obiecta naturae nostrae proportionata intelligimus, et per hanc facultatem pro-

¹⁾ In lib. 1 Sent., Dist. XXVII, part. 1, a. 1, q. 3 sol.

prie intelligentes sumus, et dicimur ¹. At, cum facultas agens ad intellectionis effectum, tanquam principium activum, concurrat, quia speciem intelligibilem efficit, per quam facultas possibilis obiectum proprium intellectus attingit, ipsa iure optimo intellectus etiam vocatus est. Et sane, illud, quod ad aliquam actionem, tanquam principium activum, concurrat, ab ea actione iure optimo nomen accipit. Atqui facultas, per quam anima speciem intelligibilem ex phantasmate efficit, tanquam principium activum, ad intellectionem concurrat. Ergo iure optimo ab intellectione, quam intellectus possibilis ab eo motus emittit, et suscipit, nomen intellectus accipit. Scite ad hanc rem Albertus M.: « Ad aliud dicendum, quod hoc nihil est quaerere, utrum intellectus agens recipit speciem, vel intelligit eam, sicut nihil est dicere, utrum lumen videt colores, vel recipit ipsos. Lumen enim, secundum quod est in corpore, operatur unum visibile a potentia visus, et non duo. Similiter intellectus agens lumine suo intellectuali operatur unum intelligibile ab uno intellectu possibili, quod intellectus est agentis, et possibilis, sed agentis sicut ab ipso, et possibilis sicut in ipso, et sicut in physicis corporibus una est operatio agentis formae et materiae patientis, licet non eodem modo ² ». Vt huic argumento maior lucis copia accedat, advertendum est cum eodem Beato Doctore, etsi anima nihil sine aliqua facultate agat; tamen, ut saepe diximus, actionem proprie animae, non facultati convenire, ita ut non facultas, sed anima per facultatem aliquid agere proprie dicatur. Quod cum ita sit, quidquid de natura, et distinctione intellectus agentis, et possibilis sentiatur, animam, non vero intellectum possibilem, aut agentem, res intelligere apud omnes in confesso esse debet. Nisi quod, cum anima, ut modo diximus, ad quodcumque obiectum

¹) Vid. p. 103, et 235.

²) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 1.

intelligendum tum aliqua actione abstractiva, quae intellectui agenti tribuitur, tum aliqua actione receptrice, quae tribuitur intellectui possibili, opus habeat, inquirere necesse est, quid utraque actio ei ad obiectum intelligibile assequendum praestet, ut, num ambabus, an alterutra obiectum intelligat, perspicere queat. Iam vero, indubium est, quemadmodum ex dictis patet, animam quodlibet obiectum sibi proportionatum non intelligere, cum illud a conditionibus materiae abstrahit, atque intelligibile efficit, sed cum illud, iam intelligibile factum, in se recipit. Ergo anima non per actionem abstractivam intellectus agentis, sed per actionem receptricem intellectus possibilis obiectum intelligibile sibi proportionatum intelligere dicenda est. Verum, quandoquidem anima actione abstractiva, quae intellectui agenti tribuitur, speciem intelligibilem efficit, atque ex hac movetur intellectus possibilis, quo ipsa obiectum, per speciem repraesentatum, intelligit, dici etiam potest animam obiectum intelligere non solum actione receptrice intellectus possibilis, sed etiam actione abstractiva intellectus agentis, quia haec, si non est actio, qua anima obiectum *formaliter* intelligit, ad huiusmodi actionem, tanquam principium activum, concurrat. Hinc intellectus agentis et intellectus possibilis existentia et realis distinctio vel ex eo patescit, quod duae species actionum animae ad intellectionem producendam concurrant necesse est.

Concludamus igitur actionem intellectus agentis revera esse, et posse dici intellectricem, licet ipsa *active* solum, non *formaliter* ad intellectionem concurrat.

Inst. Atqui actio intellectus agentis, proindeque ipse intellectus agens, non solum *active*, sed etiam *formaliter* considerantur ab eis, qui illum, tanquam facultatem ab intellectu possibili diversam, habent. Ergo ruit responsio.

Resp. *Neg. min. subs. Prob. min. subs.* Abstractio, quae, adversariorum sententia, est actio intellectus agen-

tis, in eo consistit, quod intellectus ex iis, quae in phantasmate sunt, unum sine altero in se suscipit, sive, quod idem valet, unum sine altero intelligit. Atqui principio intelligenti operatio intellectrix non solum *active*, sed etiam *formaliter* convenit. Ergo.

Resp. *Neg. mai.*, *conc. min.*, et *Neg. conseq.* Error Philosophorum, contra quos disputamus, ex eo originem trahit, quod ipsi putant operationem intellectus agentis, sententia Alberti M., eiusque sectatorum, operationi intellectus possibilis tempore praecedere, adeo ut anima alio tempore per intellectum agentem speciem intelligibilem efformet, alio autem speciem intelligibilem in se suscipiat. Certe, si haec esset sententia Alberti M., operationem abstractivam intellectus agentis esse *formaliter* intellectricem inde necessario fluere. Revera, si intellectus possibilis speciem intelligibilem in se non reciperet eodem tempore, quo intellectus agens illam ex phantasmate abstrahit, oporteret speciem intelligibilem prius recipi in ipsum intellectum agentem, a quo efformatur, deinde ab eo in intellectum possibilem immigrare. Nam, si species intelligibilis existeret, antequam intellectus possibilis illam in se reciperet, procul dubio vel per se, vel in ipso phantasmate, ex quo abstracta est, vel in intellectu agente, qui illam ex phantasmate abstrahit, existere deberet. Atqui ipsa non existit *per se*, quia, cum ipsa *esse* abstractum non habeat per se a re individua, et materiali, sed illud per actionem intellectus agentis adquirat, ad ipsam rem individuum *per accidens* pertinet. Neque in phantasmate, quia, prout in hoc est, sensibilis et singularis est. Restat igitur, ut sit in intellectu agente. At, si existit in intellectu agente, dicendum est intellectum agentem speciem intelligibilem non solum efformare, sed etiam in se recipere, et, quandoquidem omnis facultas cognoscens ex eo, quod speciem rei in se recipit, rem intelligit, ipsum re vera obiectum proportionatum sibi intelligere. Atqui operatio facultatis, per quam anima naturam rerum intelligit, *efficienter*, et *for-*

maliter intellectrix esse debet. Ergo, si intellectus agens speciem, quam ex phantasmate abstrahit, in se reciperet, operatio eius non solum *active*, sed etiam *formaliter* intellectrix foret. Ex quibus omnibus perspicitur, si actio intellectus agentis actioni intellectus possibilis tempore praecederet, operationem intellectus agentis *formaliter* intellecttricem esse oportere.

At vero, quisquis hunc in modum argumentaretur, Doctorum, quos laudavimus, mentem sese haud assecutum esse proderet. Etenim actiones intellectus agentis, atque intellectus possibilis, horum summorum Virorum iudicio, simul existunt, sive, ut in Scholis loquendi mos est, sunt simultaneae. Id, secundum eorum doctrinam, hoc brevi, et perfacili argumento evinci potest. Causae, quae ad eiusdem effectus productionem per se concurrunt, simultaneae esse debent. Namque plures causae imperfectae, ut iam diximus¹, unicum effectum completum progignere non possunt, nisi imperfectae illarum actiones in unicam causam perfectam coalescant. Atqui ex pluribus actionibus imperfectis nequit unica actio perfecta componi, nisi illae actiones imperfectae simul existant. Ergo causas, quae ad unicum effectum gignendum concurrunt, simultaneas esse oportet. Ex his vides, quam scite s. Bonaventura animadvertit actum intellectivum dici posse duplicem, atque unicum; duplicem, quia *abstrahere* et *recipere* sunt duo actus diversi, unum vero, quia, cum duo hi actus ordine quodam ad intellectionem efficiendam concurrant, ex eis unicus actus perfectus efficitur. « Etsi, « ait sanctus Doctor, intelligere possit quodam genere « simplicitatis dici actus simplex, nihilominus tamen ad « nostrum intelligere concurrat recipere, et iudicare, sive « abstrahere, et suscipere, et hi sunt plures actus ad in- « vicem ordinati, ex quibus resultat unus actus perfectus² ». Iamvero, actio abstractiva intellectus agentis,

¹) Pag. 223.

²) *In lib II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4 ad 4. Quod in loco

et actio receptrix intellectus possibilis ad productionem eiusdem actus intellectivi concurrunt. Hoc, etsi superius a nobis probatum sit, lubet hoc alio argumento confirmare: « Agens et possibile semper concurrunt ad idem « obiectum, vel medium, quia impossibile est nos in « intellectivam operationem progredi sine operatione possibile et agentis; oportet enim, ut species phantasma- « tum, quae sunt obiecta intellectus nostri, efficiantur « in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet, et « intellectui coniungantur, in eo receptae, quod pertinet « ad possibilem¹ ». Itaque actio abstractiva intellectus agentis, et actio receptrix intellectus possibilis simultaneae sint oportet.

Ex eo autem, quod actiones intellectus agentis, et possibilis simultaneae sunt, Doctores, quorum sententiam tuemur, deduxerunt animam eo ipso tempore, quo per intellectum agentem speciem intelligibilem ex phantasmate abstrahit, ipsam speciem intelligibilem in se recipere, ita ut species intelligibilis nuspiam alibi, quam in intellectu possibili, existat. Iam, si intellectus agens, eorum sententia, speciem, quam ex phantasmate abstrahit, in se non recipit, liquet operationem, quam ipsi intellectui agenti tribuerunt, *active* dumtaxat, uti iam dictum a nobis est, non etiam *formaliter* ad intellectionis productionem concurrere, et nihilominus revera esse intellectivam, quia anima, illius ope, speciem intelligibilem efficit, quam per intellectum possibilem in se recipiens, actum formaliter intellectivum exerit. Quia vero actio abstractiva, atque actio receptrix rei abstractae diversam naturam habent, eae ad facultates intelligendi specie diversas ab iisdem Doctoribus iure optimo revocatae sunt.

advertendum est *abstrahere* a Scholasticis dictum etiam fuisse *iudicare*, sive *diiudicare*. Ipsemet s. Bonaventura hanc vocem explicuit his verbis: « Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem sensibilibus per sensus acceptam introire facit, depurando, et abstrahendo, in potentiam intellectivam »; *Itinerarium* etc., c. 2.

¹ In lib. II Sent., Dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 1.

Illud hic, ne ullus ambiguitati locus relinquatur, observandum est, quod actio intellectus agentis, si non tempore, procul dubio natura, actioni intellectus possibilis praecedere debet. Et sane, cum intellectus agens, ut s. Bonaventura loquitur¹, in intellectum possibilem species intelligibiles immittat, per quas hic res intelligit, actionem illius actione huius priorem natura esse oportet: si quidem cum illud, quod in actu est, illi, quod in potentia est, excellat, liquet illud, quod aliud perficit, nobilius procul dubio esse eo, quod perficit. Scite ad hanc rem s. Thomas: « Intellectus possibilis . . in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis... quae est potentia altior quam intellectus possibilis² ». De hoc genere *prioritatis* illud intelligendum est, quod idem Aquinas scripsit: « Actio intellectus agentis in phantasmata praecedat receptionem intellectus possibilis³ ».

Obiic. 2° Rosminius⁴, non modo sententiam, sed quasi verba Dandinii⁵ exscribens: Abstractio perfici nequit, nisi per cognitionem, et collationem eorum, quibus aliquid commune est, quia abstrahere aliquid non aliud est, nisi quidpiam a pluribus, quibus commune est, separare. Atqui cognitio, et comparatio est intellectus possibilis, non agentis, quippe quod intellectus agens, ut ipsimet eius fautores tenent, non solum non potest plura secum conferre, sed ne aliquid quidem cognoscere. Ergo abstractio intellectui possibili, non autem illi commentitio, qui agens dicitur, tribuenda est.

Resp. *Dist. mai.* Siserm o sit de abstractione *formali*, atque *electiva*, *conc. mai.*; sin *de naturali*, et *effectrice*, *neg. mai.* Hanc difficultatem adversarii, non secus ac primam, vehementer urgent, ut inde conficiant abstractio-

¹) « Intellectus agens, qui est lux animae, ponit species abstractas a phantasia in intellectu possibili »; *Compendium* etc. lib. I, c. 46.

²) *In lib. II Sent.*, Dist., XX, q. II, a. 2 ad 2. Cf *Qq. disp.* q. unic. *De Anim.*, a. 5 ad 10.

³) *Cont. Gent.* lib. II, c. 77.—⁴) *Op. et loc. cit.*, *ibid.* art. 17.

⁵) *Op. cit.*, lib. III, Digress. XXIX, n. 13, col. 1980.

nem, quam plerique Scholastici cum Alberto M. intellectui agenti tribuunt, non esse operationem intellectivam diversae naturae, ac actionem receptricem intellectus possibilis, proindeque duos hosce intellectus revera non esse, nisi unicam facultatem, quae actum intelligendi producit, eumque in se recipiens obiectum intelligit. Verum, si ea, quae de facultatibus animae in universum, et de natura intellectus iam disputavimus, mente recolamus, hosce Philosophos magno in errore versatos esse comperiemus. Re sane vera, omnis facultas, ut in « Dynamilogia generali » diximus, eo quod insitum sibi conatum ad proprium obiectum assequendum habet, ad actiones naturae suae consentaneas exercendas naturaliter fertur. Hinc, quoniam obiectum intellectus, quamdiu anima cum corpore coniungitur, est essentia rerum materialium, necesse est, ut intellectus ad illas actiones exercendas, quibus essentiam rerum materialium cognoscere potest, naturaliter inclinet. Iam, cum essentia in rebus materialibus sub conditionibus materiae existat, consequens est intellectum non posse essentiam rerum materialium cognoscere, nisi ipsam conditionibus materiae, per quas individua, et sensibilis est, expoliet. Necesse est igitur animae inesse non modo aliquod principium, quo essentiam rerum materialium cognoscat, sed etiam aliquod principium, quo illam essentiam ex conditionibus materialibus phantasmatis eximat, atque huius principii operationem naturalem ei esse, non secus ac naturalis est animae inclinatio ad essentias rerum materialium cognoscendas, quamdiu ipsa corpori coniuncta est. Hoc alterum principium illud est, quod intellectus agentis nomine designatur. Quod quidem, uti patet, *abstractivum*, et *praecisivum* accommodate dictum fuit, quia ipsum, *abstractendo*, et veluti *praecidendo* ex phantasmate condiciones materiae, efficit, ut essentia rei, quae ipso continetur, omnis conditionis materialis expers, proindeque intelligibilis actu in intellectu possibili reluceat. Iamvero, si actio abstractiva intellectus agentis in eo posita est, ut essen-

tiam rei conditionibus materiae expoliet, liquet terminum eius esse oportere essentiam rei expertem conditionum materialium, quibus in rebus individuis obtegitur, non vero ipsas res individuales, ex quibus essentiam abstrahit. Quod cum ita sit, luce meridiana clarius patescit abstractionem non fieri ab intellectu agente per cognitionem et collationem eorum, quibus aliquid commune est, uti Rosminius post alios contendit, sed per solam considerationem eius, quod est pluribus commune.

Hoc ipsum ex natura intellectus agentis, atque ex modo, quo ipse operatur, magis, magisque declarare in promptu est. Et principio, ex natura intellectus. Namque omnis facultas refertur ad obiectum suum secundum illam rationem consideratum, quo obiectum refertur ad ipsam. Atqui ratio, ob quam phantasma ad intellectum agentem refertur, non est essentia considerata cum conditionibus materiae, quibus in phantasmate obvolvitur, sed est essentia considerata sine conditionibus materiae, quia essentia rei, prout sub conditionibus materiae latet, considerata, est sensibilis, non intelligibilis. Ergo intellectus ad phantasma, tanquam ad obiectum proprium, refertur, solum ex ea parte, qua ipsum essentiam rei, non vero etiam conditiones materiales, quibus essentia determinatur, repraesentat. Quocirca necesse est, terminum actionis abstractivae intellectus agentis esse dumtaxat essentiam, quae sub conditionibus materiae in phantasmate latet, non vero etiam ipsas conditiones materiae². Praeterea, ex modo, quo intellectus agens operatur. Et sane, quoniam *omne agens agit sibi simile*, necesse est terminum, in quem actio intellectus agentis desinit, quique eiusdem intellectus proprium obiectum est, esse naturae, atque actionibus ipsius intellectus consentaneum. Atqui in phantasmate nihil aliud naturae, atque actionibus intellectus agentis consentaneum inveniri potest, quam eius essentia ab omni materiae conditione exempta. Ergo ter-

²) Vid. p. 89 et 90.

minus actionis intellectus agentis in phantasma non aliud, quam essentia rei conditionibus, sub quibus in eo latet, exenta, esse potest.

Ex quibus omnibus concludendum est actionem abstractivam intellectus agentis in eo consistere, quod, cum phantasma animae obviam fit, intellectus ad essentiam rei, quam ipsum repraesentat, omissis conditionibus materiae, fertur.

Iamvero, huiusmodi abstractio non est formalis, et electiva, cuiusmodi est abstractio propria intellectus possibilis, quia non producitur ab intellectu per ipsam formam rei, nec per actionem ipsius intellectus, formam ipsam, sive essentiam, tamquam praedicabilem de multis, considerantis, sed est *naturalis*, et *effectrix*; quia naturam rei necessario consequitur, et essentiam, quam phantasma repraesentat, *actu* intelligibilem efficit. Atqui abstractio naturalis, ut paulo inferius dicemus, secus ac electiva, cognitionem, et collationem terminorum non exposulat. Ergo abstractio, quam Scholastici intellectui agenti tribuunt, alia est, ac abstractio intellectus possibilis, proindeque facultati intelligendi diversae ab intellectu possibili ipsam convenire non repugnat.

Verum, cum de difficultate agatur, e cuius solutione totus exitus gravissimae huius quaestionis pendet, e re esse putamus quasdam aequivocationes, ex quibus ipsa proficiscitur, et falsas conclusiones, ad quas ducit, patefacere; hoc enim pacto simul fontes huius erroris aperiemus, et vanitas illius, quam directis argumentis evicimus, magis, magisque patefiet.

Et primo Dandinius, alique, quorum vestigia Rosminius studiose relegit, pro re certa et explorata sumserunt intellectum non posse essentiam rei in phantasmate considerare, quin simul conditiones materiales phantasmatis consideret, quia hae cum illa in phantasmate reapse coniunctae existunt. Inde enim collegerunt intellectum non posse ullam essentiam a conditionibus materiae abstrahere, nisi res individuales, in quibus cum illis con-

ditionibus existit, iam noverit. At vero, praeclari hi Viri, cum hunc in modum argumentantur, pro certo sumunt modum, quo intellectus rem intelligit, consentaneum esse oportere modo, quo res in se est; si quidem ex eo, quod essentia rei cum suis conditionibus materialibus in phantasinate existit, intellectum non posse illam sine his intelligere eliciunt. Iamvero, hoc pronuntiatum, ut alibi cum s. Thoma innuimus¹, falsum est. Nam, quoniam cognitio est accidens subiecti cognoscentis, non vero rei cognitae, necessario evenit, ut, quoties subiectum, atque obiectum diversae naturae sunt, cognitio secundum naturam cognoscentis, non autem secundum naturam rei cognitae fiat. Hinc, si obiectum ex una parte tantum cum natura subiecti, convenire quit nihil prohibet, quominus subiectum ex illa parte solum, ceteris omissis, obiectum cognoscat. Ex his vides, cum facultas cognoscendi sit prorsus immaterialis, opus esse, ut ipsa res materiales immaterialiter, scilicet alio modo, quam quo in se sunt, intelligat, et, quandoquidem res materiales immaterialiter cognosci possunt ex eo dumtaxat, quod illarum essentia non solum sine materia, sed etiam sine conditionibus materiae cognoscitur, intellectum res materiales ex eo tantum intelligere posse, quod earum essentiam sine materia, et sine ulla conditione materiae cognoscat². Apposite s. Thomas: « Sic unum-
« quodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae,
« quas intellectus non apprehendit, secundum quod huiusmodi. . . Non est autem necessarium, quod ea, quae
« distinguuntur secundum intellectum, sint distincta a rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum
« modum rerum, sed secundum modum suum³ ». Quod alibi latius explicans advertit ad unum sine altero intelligendum non aliud expostulari, nisi ut unum ad notio-

¹) *Logic*. par. III (vol. IV), cap. IV, art. 2, p. 214, nec non pp. 47, 48 vol. huius. — ²) Cf p. 18 sqq.

³) I, q. L, a. 2 c. Cf *ibid.*, q. XLVII, a. 3 ad 3.

nem alterius non pertineat. En aurea verba sancti Doctoris: « In his, quae in se multa continent, non sic se
 « habet intellectus ut natura; nam ea, quae ad esse ali-
 « cuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura divisa
 « esse non patitur; non enim remanebit animalis natu-
 « ra, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero
 « ea, quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim
 « accipere potest, quando unum eorum in alterius ra-
 « tionem non cadit: et per hoc in ternario considera-
 « ri potest binarium tantum, et in animali rationali id
 « quod est sensibile tantum. Vnde intellectus, id quod
 « plura complectitur, potest accipere ut propriam ratio-
 « nem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum abs-
 « que aliis. Potest enim accipere denarium, ut propriam
 « rationem novenarii, una unitate subtracta, et simi-
 « liter, ut propriam rationem singulorum numerorum in-
 « fra inclusorum; similiter etiam et in homine accipere
 « potest proprium exemplar animalis irrationalis, in quan-
 « tum huiusmodi, et singularem specierum eius, nisi a-
 « liquas differentias adderet positivas¹ ».

Accedit, quod si modus, quo intellectus obiectum intelligit, cum modo, quo obiectum in se est, convenire deberet, necesse foret, ut obiectum non solum intellectum ad actiones suas eliciendas moveret, sed etiam modum determinaret, quo intellectus actiones suas elicit. Atqui, si res ita se haberet, *esse* intellectus ab *esse* obiecti *ratione*, non *re* distingui dicendum foret, quia
 « modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum
 « essendi ipsius rei² ». Verum hoc et falsum est, quia cognitio sine reali distinctione subiecti et obiecti concipi nequit, et ad pantheismum ducit, quia principium cognitionis cum termino, sive subiectum cum obiecto confundere proprium Pantheistarum dogma est. Cuius secundi consectorii vadem historiam veteris philosophiae habemus. Namque, ut alibi diximus, cum Stoici, et

¹) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 54. — ²) I, q. LXXIX, a. 1 c.

Neoplatonici illud pronuntiatum , cui Ionici et Physici Elidis materialismum , et Plato idealismum superstruxerant ¹, magis, magisque explicuissent , exinde illos pantheismum materialisticum, hos pantheismum idealisticum deduxisse inter omnes constat.

Hac priori aequivocatione patefacta , et confutata, ad alteram progrediamur. Dandinius, alique post eum , ut paulo ante innuimus, actionem abstractivam intellectus agentis cum actione abstractiva intellectus possibilis confundunt. Vt huius confusionis ratio pateat, illud, quod cum s. Thoma monuimus, in memoriam revocandum nobis est, nempe quod: « Abstrahere contingit dupliciter. Vno modo « per modum compositionis, et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio , vel esse separatum « ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum « intelligimus unum, nihil considerando de alio ² ». Iamvero, primum genus abstractionis, quod in Scholis *compositionis* vel *divisionis* dictum est, procul dubio cognitionem et collationem eorum , quibus abstractum commune est , expostulat. Nos enim cognoscere non possumus, utrum , necne , aliqua essentia de pluribus rebus individui praedicari queat , nisi illam ad ipsa individua referamus , proindeque ipsa individua cognoscamus. Ast hoc primum genus abstractionis sine secundo existere nequit. Enimvero, impossibile est aliquam essentiam , tanquam de pluribus rebus individuis praedicabilem, considerare , nisi illa antea ab ipsis rebus seiuncta cognoscatur , itemque impossibile est essentiam a rebus individuis seiunctam cognoscere, nisi a conditionibus materiae, sub quibus in ipsis latet, abstrahatur , quippe quod essentia, prout in unaquaque re existit, cum conditiones materiae habeat , individua est , ideoque de pluribus praedicari non potest. Ergo illi abstractioni, qua aliqua essentia , tamquam praedicabilis de multis , consideratur , alia abstractio praecedat necesse est , per quam essentia

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 95. — ²) I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

omni conditione materiali expoliatur, ob idque eiusmodi efficitur, ut de pluribus praedicabilis considerari possit. Iam hoc alterum genus abstractionis, quod abstractio *simplicitatis*, vel *simplicis intelligentiae* in Scholis audit, illud est, quod intellectus agentis proprium esse diximus. Primum vero, quod abstractio *compositionis* vel *divisionis* dictum fuit, proprium est intellectus possibilis, qui essentiam omni conditione exutam intelligens, illam, tamquam de pluribus praedicabilem, considerat. Itaque adversarii abstractionem propriam intellectus agentis cum abstractione intellectus possibilis, quae ab ea distincta est, quaeque sine illa fieri non potest, perperam confundunt.

Iamvero dubium non est, quin haec duo genera abstractionis ab se invicem differant. Namque, ut apposite ad hanc rem s. Bonaventura advertit, intellectus agens, eo quod essentiam rei a conditionibus materiae sejungit, a *concreto ad abstractum* progreditur; intellectus possibilis vero, cum essentiam, tanquam de pluribus rebus praedicabilem, consideret, *ab abstracto ad concretum* procedit. « Intellectus componens, ait, procedit ab abstracto ad concretum. Secundum vero intellectum resolventem est e converso ¹⁾. Atqui actiones, quae duas vias sibi invicem oppositas sectantur, ab se invicem differunt. Ergo, quin actio abstractiva intellectus agentis, atque actio abstractiva intellectus possibilis ab se differant, dubitandum non est.

Denique, ceteris omissis, illud praetereundum non est, si quaelibet facultas cognitrix quidquid cum obiecto suo coniungitur apprehenderet, nihil fore, cur plures facultates cognoscendi animae concederentur. Et sane, naturam nihil frustra moliri Dandinius, alique non diffitentur. At vero, ex adversariorum sententia consequitur naturam frustra animam humanam pluribus facultatibus donasse. Nam, si unaquaeque facultas cognitrix, obiectum suum apprehendens, quidquid cum eo coniungitur, ap-

¹⁾ *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, part. I, dub. 3; cf *In lib. IV*, Dist. L, part. II, q. 1 ad ult.

prehenderet, certe unaquaeque facultas obiectum cognosceret cunctis modis, quibus ipsum ab anima humana cognosci potest. At, si res ita se haberet, unica facultas animae ad res cognoscendas sufficeret, ceteraeque frustraneae forent, quia non alia causa est, cur plures facultates in anima admittantur, quam quod anima unica facultate res secundum omnes modos, quibus ad eam referuntur, cognoscere nequit. Quapropter, si intellectus apprehendens essentiam rei, quidquid cum ea in re coniungitur, apprehenderet, unica facultas cognitrix in anima admittenda esset. Neque absurditatem huius consecutarii vitant ii, qui animam esse principium proximum suarum actionum censent, in eaque ad varietates rerum cognoscendas non plures facultates, sed tantum plures functiones admittunt. Etenim ratio, ob quam non unica, sed plures functiones animae ab his admittuntur, eadem est, ac illa, ob quam alii plures facultates in anima distinguunt, eaque est, quod plures sunt modi specie differentes, quibus obiectum ab anima cognosci potest. Quamobrem, si haud possibile est aliquid de obiecto cognoscere, quin simul omnia, quae in eo occurrunt, cognoscantur, consequitur nullam causam esse non solum cur plures facultates, sed etiam cur plures functiones animae distinguantur.

Ex quibus omnibus colligere licet obiectionem, quam Rosminius a Dandinio, aliisque mutuatus est, absurdam esse non solum, prout ipsa in se est, sed etiam, quod aequivocis principiis innititur, et ad falsam conclusionem ducit.

Inst. post alios Rosminius: Atqui abstractio naturalis intellectus agentis absurda est. Ergo.

Resp. *Neg. min. subs. Prob. min. subs.* Si actio intellectus agentis esset naturalis, intellectus agens sine ulla regula actiones intelligendi exereret. Atqui absurdum est facultatem intellectricem sine ulla regula actiones suas exerere. Ergo actionem facultatis intellectricis naturalem esse absurdum est ¹.

¹) *Op. cit.* sez. IV, c. 1, art. 17, vol. I, p. 206, et 207, ed. cit.

Resp. *Con. mai.; neg. min., et conseq.* Et sane, fundamentum, cui Rosminius assumptionem syllogismi superstruxit, illud est, animam, quoties aliquid per intellectum, et rationem agit, nosse debere illud, quod agit, et modum, quo illud agit, quia omnis facultas intellectualis super se, et actus suos necessario reflectitur. At, hoc fundamentum, liceat nobis in primis contra Rosminium ad hominem argumentari, illi prorsus opponitur, cui ipsemet Auctor universum ideologiae suae systema suffulsit. Enimvero, Rosminius, ut antea innuimus¹⁾, et alias copiosius dicemus, universam scientiam ex iudicio primitivo derivavit, quo anima ideam entis possibilis sibi innatam cum sensatione *extra-subiectiva* coniungens, *illud, quod sentit, revera existere* pronuntiat. Iamvero synthesis, qua anima illud iudicium efficit, eodem Rosminio docente, spontanea, sive naturalis est, quia anima illam conficit, antequam terminos eius cognoscere cognoscat. Et sane, anima, cum illam synthesim efficit, non cognoscit cognoscere neque obiectum, quod sentit, neque ideam entis possibilis. Non primum, quia hanc cognitionem per ipsum iudicium primitivum acquirit. Non alteram: namque, etsi haec animae naturaliter insit, sitque unica forma, per quam res intelligit; tamen ipsa non scit eam scire, nisi postquam se non posse iudicium illud primitivum conficere sine idea innata entis possibilis per ratiocinationem cognoscit. Hinc, Rosminius aut primum, et fundamentale philosophiae suae dogma reicere, aut aliquam operationem intelligendi naturalem admittere cogitur.

Verum, quisquis scepticismo litare non velit, intellectui, non secus ac ceteris facultatibus animae, quasdam actiones naturales convenire fateri debet. Namque, si anima non potest quidquam intelligere, nisi modum, quo aliquid intelligit, cognoscat, necesse est, ut cuilibet actui intelligendi alius actus semper praecedat, quia anima modum, quo aliquid intelligit, nonnisi per actum intellectivum

¹⁾ Pp. 104, 105 *Dynamil.* vol. I, et p. 17 vol. huius.

cognoscere pōtest. Hinc aut progressus intellectionum in infinitum *actu* admittendus est, aut anima nihil intelligere posse dicenda est. Quorum cum prius, omnibus fagentibus, absurdum sit, restat alterum, quod, ut alias videbimus, capitale scepticismi pronuntiatum est. Hoc consectorium doctrinae, quam hic impugnamus, universa historia scepticismi confirmat. Et sane, Bayleus animam non esse causam suarum idearum evincere studens, ut eam nihil reverā scire inde conficeret argumentatus est hoc modo: Causa vere productrix alicuius effectus et effectum ipsum, et modum, quo effectus producendus est, cognoscere debet. Atqui anima nostra sine experientiae ope non cognoscit, quid aliqua idea sit, et post diuturnam experientiam, quomodo ideas producit, adhuc ignorat. Ergo animam non esse causam vere activam idearum suarum tam certum est, quam quod certissimum¹. Itaque, nisi cum scepticis amice coniurare velimus, quasdam actiones naturales intellectui, nedum repugnare, necessario convenire fateamur necesse est.

Et sane, quin aliqui actus naturales, sive *spontanei* animae intellectivae conveniant, dubitandum non est. Etenim, cum relatio, quae inter quamlibet facultatem, et proprium obiectum eius existit, necessaria sit, oportet quasdam etiam actiones cuilibet facultati necessario convenire, quibus versus obiectum sui proprium fertur; quae actiones, quoniam *naturam* eiusdem facultatis necessario, et immediate consequuntur, *naturales* vocantur. Id non solum in facultatibus intelligendi, sed etiam, ut infra dicemus, in facultatibus volendi locum habet, quia, quemadmodum naturale est intellectui essentias rerum apprehendere, ita naturale est appetitui versus id omne, quod sub absoluta ratione boni ei occurrit, ferri. Quod attinet ad facultates intelligendi, de quibus hic disputamus, inde

¹) *Réponse aux Questions d'un Provincial*, part. 2, c. 140; *Oeuvr. divers.*, t. III, p. 783, à l' Haye 1727; Vid. Leibniz, *Théodicée*, part. 3, § 403, *Opp. phil.*, p. 619 et 620, ed. cit.

efficitur naturales animae esse oportere tum actionem , qua intellectus agens speciem intelligibilem ex phantasmate abstrahit, tum actionem, qua intellectus possibilis specie intelligibili informatus essentiam rei apprehendit , propterea quod essentia, seu quidditas rerum materialium, est obiectum proprium vis intellectricis animae. Iam, cum homo naturae suae auctor non sit, facile intelligere licet, cur anima actus naturales intelligendi, nec non ceteras actiones naturales exerere possit, etiam antequam modum, quo illas exerit, cognoscat.

At vero, etsi anima aliquos actus intelligendi exerat, nec tamen artem, qua illos exerit, cognoscat, illos sine ulla arte fieri putandum non est. Namque, cum actiones naturales animae naturam eius necessario consequantur, liquet illas fieri oportere secundum leges, quas Auctor rerum, nempe Deus, ipsi animae indidit. Iam, quandoquidem actio, per quam intellectus agens speciem intelligibilem ex phantasmate abstrahit, naturam immaterialem animae, ut dictum est, necessario consequitur, animam, secundum normam, quam Deus ipsi praescripsit, illam perficere tenendum est. Hinc, etsi intellectus agens artem non cognoscat, qua actionem abstractivam perficit, tamen illam non sine arte perficit, quia illam exerit illa arte, quam Deus naturae eius inseruit. Id ex eo, quod cum s. Thomae monuimus, luculentius confirmatur, scilicet mentem humanam nihil posse intelligere sine operatione causae primae, hoc est Dei, quia Deus ipsam lumine quodam naturali, nempe *intellectu agente*, donavit, eamque in huius usu dirigit, ideoque cognitionem veritatis, quam mens humana assequitur, potius Deo, quam ipsi menti humanaetribuendam esse¹⁾.

Oblic. 3^a plerique Adversarii: Si inessent animae duae facultates intelligendi, una *in actu*, altera *in potentia* ad intelligibilia, una eademque substantia, scilicet anima, ad idem obiectum esset simul *in potentia*, et *in actu*, quia

¹⁾ Vid. p. 71. *De intellectu agente* cap. 1. *De intellectu possibili* cap. 1.

ipsa per unam facultatem efficeret *actu* eadem intelligibilia, ad quae per alteram est in potentia. Atqui absurdum est secundum. Ergo et primum.

Resp. *Dist. mai.* Anima esset ad idem obiectum simul *in potentia*, et *in actu* sub diverso respectu, *conc. mai.*; sub eodem respectu, *neg. mai.* Eodem modo *conc.* et *neg. min.* *Neg. consequens.* Haec difficultas ex praepostera interpretatione sententiae, quam tuiti sumus, profecta est. Re vera, Albertus M., aliique, cum docuerunt admittendum esse in anima intellectum, qui est *in actu* ad intelligibilia, scilicet *agentem*, non id sibi voluerunt, intellectum agentem a possibili distinguere, quod hic sit in potentia ad similitudines rerum in se recipiendas, ille autem *actu* similitudines rerum in se habeat. Certe, si eorum sententia huiusmodi se haberet, inde consequens foret animae similitudines rerum naturaliter simul inesse, et non inesse, proindeque eam naturaliter res simul *actu* intelligere, et non intelligere. Verum, alia illis Doctoribus mens fuit. Namque intellectus agens, eorum iudicio, a possibili in eo differt, quod anima per intellectum agentem intelligibile *actu* efficit id, quod in phantasmate est dumtaxat *potentia* intelligibile, per possibilem autem id, quod per agentem intelligibile *actu* efficit, in se recipiens, essentiam rei cognoscit. Iam, cum actiones intellectrices ex genere illarum sint, quae in anima manent, procul dubio non repugnat, animam id, quod est terminus unius actionis suae intellectivae, per alteram actionem suam intellectivam in se recipere, ut ita idem obiectum sit terminus unius actionis animae, et principium alterius. Hinc vides nihil prohibere, quominus anima ad idem obiectum intelligibile quodammodo *in potentia*, et quodammodo *in actu* sit. Immo non solum non repugnat, sed necesse est animam ad obiectum intelligibile ita se habere. Namque quaelibet vis animae, ut supra dictum est, ad obiectum suum refertur eodem modo, quo obiectum refertur ad ipsam. Atqui obiectum ad vim intellectivam

quodammodo in potentia , et quodammodo in actu est. In potentia, quia ipsum in phantasmate est potentia intelligibile, in actu autem, quia ipsum, cum intelligibile actu factum est , intellectum movet. Ergo intellectus ad obiectum quodammodo in potentia , et quodammodo in actu sit oportet. Cuius rei causa, ut diximus, ex eo repetenda est, quod anima, etsi lumine intellectuali polleat, quo omnia obiecta sibi proportionata intelligere potest, tamen , quia hoc obiectum in se non habet, ad unumquodque intelligendum in potentia est.

Ex multis locis, in quibus s. Thomas hanc difficultatem solvit , haec duo seligamus: « Sed hoc de facile solvitur, si quis recte consideret, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sint in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium. Vnumquodque autem intelligibile est aliqua determinata natura alicuius speciei. . . Quantum autem ad hoc intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia, sicut faciens ad factum , ut dicit Philosophus , sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic et lumen facit colores in actu , non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum¹ ». Atque alibi : « Anima intellectiva potest

¹) In lib. III De Anim., lect. X.

« facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis,
 « quam actu habet, sine hoc quod aliquid aliud ab eo
 « recipiat; et ideo potentia, qua haec efficit, est simpliciter
 « activa, et dicitur intellectus agens, qui non operatur
 « aliquo habitu mediante. Sed cum essentia animae sit li-
 « mitata, non potest per eam assimilari omnibus quid-
 « datibus rerum intellectarum; unde oportet quod ista
 « assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde
 « recipit, et ideo potentia, qua perficitur, quasi passi-
 « va est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et
 « vocatur possibilis intellectus, qui operatur aliquo ha-
 « bitu mediante¹ ». Ad idem plane intelligendum in
 memoriam nobis revocemus, operationem activam intel-
 lectus agentis, et operationem passivam intellectus pos-
 sibilis ad unicum effectum producendum concurrere,
 easque idcirco unicam actionem perfectam constituere. Et
 sane, quoniam plures operationes ad eum effectum pro-
 ducendum concurrere non possunt, nisi quemdam or-
 dinem inter se habeant, aliquis ordo inter operationes
 utriusque intellectus existat necesse est. Atqui inter o-
 perationes, quae aliquo ordine continentur, non solum
 repugnantia esse nequit, sed connexio existere debet. Ergo
 inter operationes utriusque intellectus, nedum nullam repu-
 gnantiam, sed necessariam connexionem esse oportet. Quod
 si res ita se habet, consequens est ne inter duos intellectus
 quidem ullam repugnantiam, sed necessariam connexio-
 nem existere, quia actiones naturam principiorum suo-
 rum praeseferunt. Ad id s. Bonaventura digitum intendis-
 se nobis videtur, cum docuit duos intellectus adeo ab se
 invicem pendere, ut unus sine alterius ope nihil agere
 queat. « Intellectus possibilis non est pure passivus...
 « habet enim potentiam se convertendi; nec tamen est
 « adeo activus, sicut agens, quia non potest sua conver-
 « sione nec speciem abstrahere, nec de specie iudica-

¹) In lib. III Sent., Dist. XIV, q. I, a. 1, sol. 2 ad 2. Cf. In lib. II, Dist. XVII, q. II, a. 1; I, q. LXXIX, a. 4 ad 4; Cont. Gent. lib. II, c. 77.

« re, nisi adiutorio ipsius agentis. Similiter nec ipse intel-
 « lectus agens operationem intelligendi potest perficere,
 « nisi formetur acies intellectus possibilis ab ipso intel-
 « ligibili, ex qua formatione est in pleniori actualitate
 « respectu eius, quod debet cognoscere, quam erat prius,
 « cum carebat specie. Et ita, cum cogitamus de intel-
 « lectu agente et possibili, non debemus cogitare, quasi
 « de duabus substantiis, vel quasi de duabus potentiis
 « ita separatis, quod una sine alia habeat operationem
 « suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens si-
 « ne possibili, et aliquid cognoscat intellectus agens,
 « quod tamen homo, cuius est intellectus ille, ignoret ¹ ».

Brevius, et clarius fortasse s. Thomas: « Intelligens
 « non se habet ut agens, vel ut patiens, nisi per acci-
 « dens, in quantum scilicet ad hoc, quod intelligibile
 « uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio
 « quidem, secundum quod intellectus agens facit spe-
 « cies esse intelligibiles actu; passio autem, secundum
 « quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles,
 « et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelli-
 « gere consequitur ad hanc passionem, vel actionem,
 « sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum
 « lucet, quando est lux actu in ipso, ita intellectus in-
 « telligit omne illud, quod est actu intelligibile in eo ² ».

Iamvero, si intellectus agens et possibilis ita inter se
 colligantur, ut alter sine altero nihil operari possit, eo-
 rumque operationes ad unicum effectum, qui est intel-
 lectio, producendum, expostulantur, inde luculenter
 conficitur tantum abesse, ut repugnet, ut necesse sit
 duos illos intellectus in unica substantia animae intel-
 lectualis simul existere.

Solutis obiectionibus, quae iuvenum mentibus nego-
 tium facessere posse videbantur, supervacaneum fortasse
 non erit leviores quasdam refellere a Genuensi, Corsi-

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. 2, q. 4 ad 6.

²) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 6 c.

nio, atque Anonymo Lugdunensi concinnatas, ut, quousque rudes in scholasticae philosophiae cognitione hi, ceteroquin eruditi Philosophi fuerint, palam fiat.

Obii. Genuensis: A scholae Philosophis ratio reddita non est, et reapse reddi non potest, ob quam mens humana per intellectum agentem phantasmata a sensibus in se excipit, eaque *intellectui passivo*, id est sibi ipsi, offert. Atqui opinio, cuius ratio ab eius auctoribus reddita non est, et reapse reddi nequit, pro absurda habenda est ¹. Ergo etc.

Resp. *Conc. totum argumentum*. Doctrina, quam Genuensis Scholasticis tribuit, ab eis nedum defensa, impugnata fuit, et valde absurda est; quocirca lubenter Genuensi concedimus rationem eius e scholae Philosophis redditam non esse, et reapse a nemine unquam reddi posse. Et sane, si mens humana phantasmata rerum per intellectum agentem e sensibus acciperet, eaque intellectui possibili traderet, ambo intellectus essent facultates receptrices, proindeque patientes. At vero, solus intellectus possibilis, secundum Scholasticos, est facultas receptrix, et patiens; intellectus agens autem est vis activa et effectrix. Praeterea, a Scholasticis negatum, et pernegatum est intellectum humanum res intelligere per phantasmata, quae ex sensibus excipit, eo quod phantasmata, cum res materiales et singulares repraesentent, principium esse nequeunt, per quod intellectus res intelligit, verum traditum ab eis est mentem humanam intellectu agente species intelligibiles rerum ex phantasmatis efformare, et intellectu possibili illas species in se recipientem, res, quas species repraesentant, intelligere. Iamvero, doctrinae de intellectu agente, et possibili eo modo, quo a Scholasticis exposita est, non solum ratio reddi quit, sed, quantum difficultas rei patitur, satis, superque, ut vidimus, ab ipsis Scholasticis reddita est.

Inst. Genuensis: Atqui doctrinae de intellectu agente

¹) *Element. Met.*, Pars altera, c. 3, prop. 32, t. II, p. 157 sqq., ed. cit.

et possibili, etiam hoc modo expositae, ratio nec data a quopiam est, nec dari potest. Ergo redit difficultas.

Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* A Scholasticis explicatum non est, neque explicari posse videtur, quae ex causa intellectus agens, cum non semper, eorum consensu, aliquid agat, in actum deducatur. Ergo etc.

Resp. *Neg. antec.* Prob. *antec.* Causam, ex qua intellectus agens in actum deducitur, vel phantasma rei, vel Deum, vel ipsum intellectum esse sumi potest. Atqui non primum, quia id fieri non posset sine mutua animae in corpus, et corporis in animam actione, quae huc usque *qualitas occulta* est. Non alterum, quia id et systema causarum occasionalium invehit, et ipsum intellectum agentem inutilem reddit. Non postremum, quia nihil seipsum e potentia in actum deducere potest ¹. Ergo.

Resp. *Conc. mai.*; *conc.* duas priores partes *min.*, et *neg.* tertiam; *Neg. conseq.* Secundam partem cum Genuensi reiicimus ob rationes, quas ipse attulit. Primam quoque, non quod mutua illa actio demonstrata nondum est, sive, ut ipse deridicule ait, *quod occulta* est, cum de ea, uti alias ostendemus, nullo modo dubitari queat, sed quod, cum phantasma rem materiale repraesentet, repugnat ipsum esse causam, ex qua intellectus agens in actum deducatur. Restat tertia, quae pro certa, atque explorata habenda est. Etenim, cum intellectus agens non semper agere, sive non semper in actu esse dicitur, non illud dictum putandum est, animam per intellectum agentem, non secus ac per possibilem, esse in potentia ad res intelligendas, sed intellectum agentem, etsi virtus activa sit, tamen non semper actionem suam exercere, quia phantasmata rerum, in quae ipse actionem suam exercet, non semper animo adsunt. Scilicet, vis activa animae intellectualis, ut diximus, cum sit indeterminata, exerceri nequit, nisi ab obiectis particularibus

¹) *Ibid.*, *ibid.*, p. 160, 161.

determinetur, et, quoniam anima obiecta particularia in se non habet, consequitur ipsam non posse ullum actum intellectivum exercere, nisi a phantasia aliquod obiectum ei offeratur. Ex quo vides, quamvis intellectus agens nullo actum exerceat, nisi obiectum ipsi ex phantasia offeratur; tamen ipsum per se ad actum reduci, quia, cum sit natura sua activus, sive lumen intelligibile, actio eum naturaliter concomitatur. Hinc scite s. Thomas monuit intellectum, qui species ex phantasmatis abstrahit, non aliam ob rationem nomine agentis ab intellectu possibili distinctum fuisse, quam quod illi per se actio conveniat, huic autem nonnisi postquam per speciem intelligibilem ad actum reductus est¹. Iam, quandoquidem is est modus, quo intellectus agens se ipsum ad actum reducit, liquet doctrinam Scholasticorum de intellectu agente illi pronuntiato, quo nihil posse de potentia ad actum per se ipsum deduci statuitur, minime adversari.

Obii. 1° Corsinius: Non potest quidquam ab eo abstrahi, quod illud non continet. Atqui phantasma speciem intelligibilem non continet. Ergo etc.².

Resp. *Dist. mai.*, quod illud continet nec *actu*, nec *potentia*, *conc. mai.*, quod continet saltem *potentia*, *neg. mai.*; *dist.* eodem modo *min.* *Neg. conseq.* Veritas utriusque distinctionis ex iis, quae huc usque diximus, explorata est.

¹) « Cum dicitur, inquit s. Thomas, quod intellectus agens est « sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia, cum sit in actu sua substantia, statim, quantum « est in se, concomitatur ipsam actio, quod non est de intellectu « possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus « in actu»; I, q. LIV, a. 1 ad 1. Ex quibus verbis illud etiam perspicis, Scholasticos, cum, secundum Stagiritam, dixerunt intellectum agentem esse *actu ens*, non illud sibi voluisse, quod *aliquis actus substantialis*, proindeque *innatus* intellectui inesset, uti Rosminius ea verba interpretatus est (*Op. cit.*, *ibid.*, art. 18, p. 208, et 209), sed quod, cum phantasma in anima producitur, intellectus agens natura sua, et per se in illud agit. — ²) *Logic.*, I. c., § 7, p. 86.

Inst. Atqui phantasma speciem intelligibilem nec *actu*, nec *potentia* continet. Ergo ruit responsio. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Phantasma certe nihil est aliud, quam spirituum animalium motus, et vibratio. Atqui in simplici vibratione spirituum animalium essentiam rei, quam species intelligibilis repraesentat, *actu*, aut saltem *potentia* existere absurdum est. Ergo ¹.

Resp. *Neg. mai.; conc. min. Neg. conseq.* Concedimus enim essentiam rei in vibratione spirituum animalium haud reperiri posse, sed phantasma non esse quamdam vibrationem spirituum nos iam demonstravimus ².

Obii. 2° Si intellectus ex phantasmate speciem intelligibilem abstraheret, naturam ipsius phantasmatis mutaret, corporeum in incorporeum convertendo. Atqui absurdum est naturam alicuius rei mutari. Ergo etc. ³.

Resp. *Neg. mai.; conc. min. Neg. conseq.* Etenim intellectus agens, secundum doctrinam Alberti M., s. Thomae, aliorumque, quam nos amplexati sumus, speciem intelligibilem ex phantasmate efformat, non quod phantasma conditionibus materiae reapse exuit, sed quod in eo, ut diximus, essentiam rei considerat, quin conditiones materiae, quibus ipsa obvolvitur, consideret. Quocirca ipse non mutat naturam corpoream phantasmatis in incorpoream, sed illud, quod in eo singulare, et sensibile est, universaliter, proindeque intelligibiliter considerat, atque hoc modo consideratum intellectui possibili tradit ⁴.

Obii. 3° Etiam si aliqua imago universalis, et incorporea cum singularibus et corporeis circumstantiis permixta concederetur; tamen intellectus ipsam ab illis circumstantiis abstrahere non posset, nisi non solum illam imaginem incorpoream, sed etiam circumstantias corporeas illi coniunctas distincte videret. Atqui intellectus, se-

¹) Loc. cit. — ²) Vid. *Dynam.* vol. I, pp. 225-227. — ³) Loc. cit.

⁴) « Secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi « res in universali »; s. Thom. I, q. XII, a. 4 c.

cundum Peripateticos, circumstantias corporeas imagini universali, et incorporeae adiunctas videre non potest. Ergo etc.

Resp. *Neg. mai.; conc. min. Neg. cons.* Peripatetici non tenent aliquam imaginem, sive speciem universalem, et incorpoream cum circumstantiis corporeis coniunctam esse *actu* in phantasmate; immo contendunt imaginem, sive speciem rei, quae in phantasmate actu est, rem corpoream repraesentare: proindeque non esse universalem, sed singularem. Verum in ea sententia, ut diximus, versantur, intellectum agentem ex imagine phantastica imaginem, sive speciem universalem, et incorpoream, efformare, eo quod essentiam rei, quae in specie phantastica conditionibus corporeis et singularibus obtegatur, sine hisce conditionibus considerat. Id vero ab intellectu agente fieri posse, etiamsi ipsam essentiam rei et conditiones corporeas eius non intelligat, iam a nobis demonstratum est.

Obii. Auctor *Instit. phil.* ad usum Semin. Lugd.: Admittenda non est in anima facultas, cuius actio vel frustranea, vel impossibilis est. Atqui huiusmodi est actio, quae a Peripateticis intellectui agenti tribuitur. Ergo etc.

Resp. *Conc. mai.; neg. min. et conseq. Prob. min.* Mens aut iam cognoscit obiectum, cuius species fingenda est, aut non cognoscit. Atqui si prius, labor intellectus agentis est omnino frustraneus, quia eius munus non aliud esse sumitur, quam efformare speciem intelligibilem, per quam intellectus possibilis obiectum cognoscit; sin' posterius, est impossibilis, quia absurdum est intellectum agere in aliquod obiectum, quod non cognoscit. Ergo, actio, quae intellectui agenti a Scholasticis tribuitur, aut est frustranea, aut absurda ¹.

Resp., in *mai. addo tertiam partem*, nempe: aut obiectum, quod potentia cognoscibile est, actu cognoscibile efficit; *conc.*

¹) *Instit. Philos., Met. special.*, part. II, diss. II, art. 3, t. I, p. 205, Bassani 1791.

primam partem min., et *neg. secundam Neg. consequ.* Et sane, cl. Auctor falso sumit 1° intellectum agentem, secundum Peripateticos, actionem suam exercere in obiectum, quod actu intelligibile est; si quidem ipsi tenent obiectum intellectus agentis esse id, quod potentia intelligibile est, atque intellectum agentem actione sua in ipsum efficere, ut actu intelligibile evadat, atque ita obiectum intellectus possibilis esse queat. Ad rem s. Thomas: « Intelligibile enim actu est obiectum intellectus
« possibilis, agens quasi in ipsum, prout eo exit de po-
« tentia in actum; intelligibile vero in potentia est ob-
« iectum intellectus agentis, prout fit per intellectum
« agentem intelligibile actu ¹ ». 2° Actionem abstractivam mentis humanae cognitricem esse oportere; nam, cum mens humana non possit ullum obiectum cognoscere, nisi cum illo coniungatur, consequitur ipsam non cognoscere obiectum illa actione, qua ipsum intelligibile efficit, sed illa actione, qua obiectum iam intelligibile factum, in se suscipit. In his explicandis non immoramur, cum iam a nobis demonstrata sint.

ARTICVLVS VICESIMVS

De Conscientia, atque in primis quid hic eius nomine significetur, exponitur

Hactenus intellectum possibilem, ex quo nos formaliter intelligentes efficimur, resque actu intelligimus, cum intellectu agente comparantes, eius naturam perspeximus. Verum, cum omnis potentia sit quaedam vis, atque omnis vis per aliquas actiones naturae suae consentaneas exerceatur, ad perfectam notionem intellectus possibilis assequendam satis non est eius essentiam novisse, sed oportet etiam diversas actiones, sive, ut aiunt, *functiones*, quibus ipse vim suam exerit, in com-

¹) *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 2 c.

perto habere. Hae operationes , ut antea diximus , tres sunt, scilicet simplex apprehensio, qua *quidditates*, sive essentias rerum materialium cognoscimus, iudicium, quo unam notionem de altera asserimus, vel negamus, et ratiocinatio , qua unum iudicium ex altero elicimus. De prima intellectus possibilis functione satis a nobis disputatum est. Nam , cum non aliter naturam cuiusque facultatis, quam ex obiecto proprio, atque immediato eius cognoscere liceat , et obiectum proprium et immediatum intellectus possibilis sit essentia rerum materialium conditionibus materiae exuta , necesse nobis fuit ad naturam intellectus possibilis cognoscendam naturam cognoscere primae eius operationis , quae obiectum intelligibile primo , et immediate apprehendit. Restat igitur , ut naturas iudicii et ratiocinationis investigemus. At, quandoquidem intellectus non potest ullum iudicium , ullamque ratiocinationem conficere , nisi supra actus quibus res simpliciter apprehendit , conversus ipsos cognoscat, ordinis ratio expostulat, ut, antequam ad iudicii et ratiocinationis functiones explicandas accedamus, naturam illius functionis, qua intellectus actus suos cognoscit, quaeque *conscientiae* nomine a recentibus designata est , investigemus.

Certum, exploratumque est nos non solum, uti diximus, sentire , quod aliquid sentimus , sed etiam intelligere , quod aliquid intelligimus. Id ne ab ipsis quidem Scepticis negatur; si quidem, hi, ut in *Criteriologia* videbimus, etsi nihil de naturis eorum, quae sentimus, et intelligimus, decernant, nihilque decernendum esse contendunt; tamen, quin aliquid reapse sentire, et intelligere nobis videamur, minime dubitant. Hae duae, sive facultates, sive functiones animae nostrae, quibus res sentire, atque intelligere cognoscimus , communi *sensus intimi* , vel *conscientiae* nomine a recentibus sine ullo discrimine designatae sunt. At vero, quandoquidem ad facultates, sive functiones sentiendi, et intelligendi significandas diversae voces, scilicet *sensus* et *intellectus* , usurpatae sunt, op-

portunum nobis videtur diversis quoque vocibus illas sive actiones, sive functiones, sive facultates animae significare, quibus sensationes et intellectiones in nobis advertimus. Etenim perspicuitas, ut apposite Garnierius monuit¹, quae in tractationibus philosophicis maximi momenti est, expostulat, ut diversa genera rerum diversis nominibus significantur. Atqui functiones, sive facultates, quibus aliquid sentire, et intelligere experimur, diversi generis sunt, quia sentire et intelligere sunt actiones diversi generis, diversique generis sunt facultates, ad quas ipsae referuntur. Ergo, si perspicuitati in hac inquisitione consulere velimus, necesse est, ut ad functiones, sive facultates, quibus sensationes et intellectiones in nobis advertimus, significandas diversis vocibus utamur. Quamobrem, vocem *sensus communis*, qua facultatem animae sensationes sentiendi antea significavimus, retinentes; functionem, sive facultatem, qua res intelligere intelligimus, nomine *conscientiae* nuncupabimus.

Atque in primis, quid voce *conscientiae* veniat, exponamus necesse est. Id, duce s. Thoma, breviter expediemus. Conscientia, secundum vim vocis, illum statum animae denotat, quo ipsa actus suos in se advertit. Diximus *actus*, non vero *potentias*, aut *habitus*. Etenim « *conscire*, aiente s. Thoma, dicitur quasi *simul scire* », hoc est, scire aliquid de eo, quod agimus, sive, ut idem sanctus Doctor explicuit, *scientiam ad aliquid applicare*. Atqui scientia, sive cognitio, quae actum animae comitatur, nonnisi circa ipsum actum versari potest. Conscientia igitur, secundum vim vocis, atque in universum sumpta, non aliud est, nisi cognitio animae, quae circa actus suos versatur².

¹) *Essais* etc. lib. VI, vol. II, p. 126, ed. cit.

²) « Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid: unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest: unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscum-

Iamvero, anima, ut idem Doctor pergit, *dupliciter* aliquam cognitionem ad aliquem actum applicat, quia duo de quolibet actu considerare potest, nempe 1° an aliquis actus reapse sit, aut aliquando fuerit in nobis; 2° utrum cum morum legibus consentiat, necne. Si primum, illum actum a nobis fieri, aut factum esse, aut non esse factum cognoscimus; sin. alterum, actum bonum, aut malum esse decernimus ¹. Haec duplex cognitio ex duobus modis, quibus actus, prout hic a nobis accipitur, considerari potest, originem sumit; si quidem huiusmodi actus, vel existentiam, vel bonitatem, aut malitiam expendere nobis licet. Iam, quandoquidem prior consideratio actus est *psychologica*, posterior *moralis*, consequitur conscientiam esse aut *psychologicam*, aut *moralem*, prout vel actus animae advertit, vel de illorum bonitate et malitia aliquid decernit. Duplicem istam *conscientiae* acceptionem s. Thomas fortasse ex illo loco D. Augustini didicit, in quo hic Doctor inquit: « Prius propter te esto iudex
« in te, prius iudica de te, ut de penetrali *conscientiae*
« securus procedas ad alterum. In te ipsum redi, te at-

« que habitus, vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem »; *Qq. dispp. De Verit.*, q. XVII, a. 1 c.

¹) « Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter; uno modo, secundum quod consideratur, an actus sit vel fuerit; alio modo, secundum quod consideratur, an actus sit rectus, vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum, vel non factum, sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea; idest nescio, vel nescivi an hoc factum sit, vel fuerit; secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur *Gen. c. XLIII, v. 22*: Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris . . . Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus, vel non, duplex est via. Vna secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum, vel non faciendum. Alio modo, secundum quod actus, postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus, vel non rectus »; *Ibid.*, l. c. Cf I, q. LXXIX, a. 13 c.

« tende , te discute , te audi. Ibi te volo probare inte-
 « grum iudicem, ubi non quaeris testem. . . Nihil tibi
 « de te dixit *conscientia* tua? Si nolis negare utique
 « dixit. Nolo audire quid dixerit: tu iudica, qui audi-
 « sti. Dixit tibi de te, quid feceris, quid acceperis, quid
 « peccaveris ¹ ».

Evidens autem est nobis hic de *conscientia psychologica*, non vero de *moralis* agendum esse. Qua in re, ut consuetudo nostra fert, primum opiniones Philosophorum, quas, cum de sensu communi ageremus, exposuimus, vel dumtaxat in memoriam nobis revocabimus, vel, prout ad praesentem controversiam pertinent, copiosius exponemus; deinde, quid de illis, iudicio nostro, sentiendum sit, declarabimus.

ARTICVLVS VICESIMVSPRIMVS

Quid Philosophi de natura et obiecto conscientiae docuerint, enarratur

In antecessum sciendum est veteres Philosophos vocem *conscientiae* nunquam usurpasse, neque aliquam specialem vocem ad illam, quam recentes vocant conscientiam psychologiam, significandam, adhibuisse. Hoc ex eo factum esse arbitramur, quod ipsi vel cognitionem actuum sentiendi, et intelligendi ab unica vi intellectrice animae, uti Plato, aliique cum eo, derivaverint, vel cognitionem sensationum ad specialem facultatem sentiendi, et cognitionem intellectionum ad specialem actionem eiusdem intellectus, quam *reflexionem*, sive *conversionem supra se*, ἐπιστροφή, dicebant, amandaverint. Hinc illud, quod de Stagirita Kastus dixit, in omnes veteres quadrare nobis videtur, scilicet illos vocem *conscientiae* haud adhibuisse, quippe quod de natura actus, quem recentes conscientiam vocant, aliter, ac ipsi recentes,

¹) *Serm. XIII in Psalm. II, c. IV, n. 7.*

senserunt ¹. Cartesius, fortasse omnium recentium primus, vocem conscientiae *psychologice* acceptam adhibuit, eaque in re probe sibi constitit. Nam, cum ipse initium, et firmitatem omnis scientiae ex cogitatione, quae seipsam affirmat, repeteret, vox conscientiae, a Scholasticis, uti dicemus, morali significatione adhibita, ad actum, quo cognitio seipsam affirmat, denotandum valde opportuna ei visa fuit. Philosophi, qui e Cartesii schola innumeri percrebuere, vocem conscientiae *psychologice* sumtam, utpote philosophiae suae pronuntiatis opportunam, libenter exceperunt. Cum enim plerique eorum in anima cognitionem actualem suorum actuum a cognitione habituali eorumdem distinxissent, antiqua voce *reflexionis* ad illam significandam retenta, hanc nova *conscientiae* voce perbelle designari posse arbitrati sunt.

His praemissis, in primis illud iuvenes monitos volumus, plerosque antiquos Philosophos mentem suam de natura atque obiecto conscientiae adeo non aperuisse, ut controversiis de genuina eorum mente aditum praecluderent. Cuius rei ratio in eo certe non est ponenda, quod illi, quemadmodum per summam iniuriam permulti asseruerunt, potius de mundo sensibili, quam de mundo intelligibili solliciti fuerint, sed in eo, quod, cum cognitionem actuum intellectivorum ad ipsum intellectum pertinere inter eos conveniret, in illam explicandam non satis incubuerint. A Platone ordiamur. Hic, ubi illud Delphicum commentatus est: *Nosce teipsum*, in anima facultatem contemplandi luculenter agnovit, si quidem *noscere seipsum*, eius iudicio, non aliud, nisi animam suam noscere, valet ². Hanc fortasse facultatem

¹ *De la Psych. d' Arist. par Waddigton-Kastus, part. 2, c. 4, p. 347, ed. cit.*

² « Socr. Animam igitur nosse iubet, qui praecipit, Nosce teipsum »; *Alcibiad. I, Opp. ed. cit., vol. I, p. 60*. Quomodo autem seipsam cognoscere queat, inferius explicuit: « Eodem pacto » et anima, o amice Alcibiades, si se ipsam noscere vult, in se « ipsam intueatur »; *Ibid.* Quem secutus Cicero ait: « Est illud

quoque innuit in iis locis, in quibus sensum interiorem, sive, ut ipse ait, *animi oculum* commemoravit ¹. At quae-
nam sit natura huiusce facultatis, neque hic, neque ali-
bi edixit. Dubitandum vero non est, quin ipsa sit ra-
tio, λόγος, sive *reminiscentia*, ἀναμνήσις. Haec enim, ut dixi-
mus, secundum Platonem, est facultas, sive functio,
cuius ope, anima per sensilium praesentiam excitata,
ideas rerum, quas consopitas, in se habet, advertit, res-
que intelligit ².

Aristoteles non solum nos sentire, quod sentimus, sed
etiam intelligere, quod intelligimus, saepe, inculcavit. Ve-
rum, si, ut diximus, peculiari facultati sensitivae mu-
nus sensationes, et differentias illarum sentiendi tribuit ³,
nullam facultatem intelligendi commemoravit, qua a-
nima intellectiones suas intelligit. Vnde pro certo ha-
bendum est hunc Philosophum eidem intellectui pos-
sibili tribuisse tum actionem, qua obiectum intelligit,
tum actionem, qua supra se rediens ipsam actionem in-
tellectricem intelligit. Revera ipse docuit intellectum pos-
sibilem, postquam ad actum reductus est, posse tunc
seipsum etiam intelligere ⁴, idque ex eo oriri, quod,
cum obiectum eius sit immateriale, necesse est, ut ipse
factus actu intelligens seipsum intelligat ⁵. Illud etiam
indubium videtur, eum vim intelligendi non solum in-

« quidem maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc
« habet vim praeceptum Apollinis, ut se quisque noscat »; *Qq.*
Tuscul., lib. I, c. 21; cf *De Leg.*, lib. I, c. 22.

¹) *De Rep.*, lib. VII, *Opp.*, ed. cit., vol. VII, p. 166. Cf Van
Heusde, *Initia phil. plat.*, p. 139-141, Lugduni Batav. 1842.

²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 13 et 209, nec non pp. 106, 146 vol.
huis Cf Chauvet, *Op. cit.*, lib. II, c. 2, p. 248-250, ed. cit.

³) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 126.

⁴) « Factus (*intellectus*) autem unumquodque perinde atque is,
« qui dicitur actu sciens (quod quidem tum accidit, cum ipse per
« se seipsum operari potest . . .), tum se ipsum etiam intelligere
« potest »; *De Anim.*, lib. III, c. 4, ed. Brandis.

⁵) « Est etiam intelligibilis et ipse ut intelligibilia cuncta. Nam
« in iis quidem, quae sine materia sunt, intelligens, et illud, quod
« intelligitur, idem est »; *Ibid.*

tellectiones, sed etiam subiectum intelligens in anima agnovisse, ita ut intellectus et intelligat obiectum, et intelligat se intelligere obiectum, et intelligat, se, qui obiectum intelligit, reapse esse. Praeclarus ad hanc rem est *Ethic. Nicom.* locus, in quo ipse omnes actiones, quas plerique recentes *conscientiae* tribuunt, complexus est: « Qui autem videt, sentit se videre, et qui audit audi-
« re, et qui ambulat, ambulare: in aliis enim item omni-
« bus est aliquid, quod sentit nos fungi munere, et
« agere. Sentire autem nos sentire possumus, et intelli-
« gere nos intelligere. At sentire a nobis aliquid sentiri,
« et intelligere aliquid intelligi, sentire, atque intelligere
« est nos esse ¹ ».

Quod ad Stoicos attinet, ex iis, quae de sensu communi diximus ², perspicitur eos cognitionem intellectuum a cognitione sensationum haud discriminasse; si quidem, ipsos cum intellectiones a sensationibus non distinguarent, ne cognitionem quidem illarum ab harum cognitione distinxisse pro certo habendum est. Eorum vero sententia, quantum ex obscuris historiae documentis coniecere licet, haec est, hominem seipsum cognoscere per *sensum communem* ³, quo pollet, et quamlibet perceptionem, sive *phantasiam*, per ipsam perceptionem percipere, quia phantasia simul cum obiecto seipsam manifestat ⁴. Vt huius sententiae ratio perspiciatur, sciendum est omnem vim cognitricem animi, Stoicorum iudicio, ex spiritu quodam *sentiente*, sive, quod idem valet, *intelligente*, progigni, qui a *principatu* animae, *ἡγεμονικῶν*, sive *λογισμῶν*, cuius sedes est cor, profectus, ad quinque sensus promanat, atque in his secundum diversos modos sensatio, sive intellectio fit ⁵. Iam nobis probabile videtur sensum com-

¹) *Ethic. Nicom.*, lib. IX. c. 9, ed. cit.—²) *Dynam.* vol. I, p. 127.

³) Vid. Stob., *Serm.*, Append. XX, p. 9, ed. Gaisford.

⁴) « Sicut lumen, aiebat Chrysippus, et se ostendit, et ea, quae ipso comprehenduntur, ita phantasia et sese, et unde effecta est, demonstrat »; Plut., *De placit. Phil.*, lib. IV, c. 12.

⁵) Laert., lib. VII, segm. 52, et Stob., *Op. cit.*, l. c.

munem esse *hegemonicon*, sive *principatum* animae, atque illum a quinque sensibus, qui sunt solae vires cognitrices animae, discriminari, quod spiritus, sive sensus in illo totus, et uniusmodi est, in his autem divisus. Ex quo intelligi quodammodo potest, cur animus se ipsum per sensum communem, in quo tota vis cognoscendi est, et visiones quinque sensuum, sive *phantasias*, per ipsas visiones cognoscere a Stoicis dictus sit.

Stoicorum sententia a reliquis Sensistis, qui vel eis praeiverant, vel subsecuti sunt, secundum diversa eorum systemata, propugnata fuit. Inter omnes enim constat illos tactum quemdam internum, sive intuitum in animo agnovisse, quo hic omnia, quae in ipso fiunt, advertit. Verum, cum non alias vires cognoscendi, nisi sensitivas animae tribuerint, hunc intuitum animi non aliud, quam sensum, eorum iudicio, fuisse tenendum est. Omnibus Cyrenaei praecesserunt, apud quos primum, licet admodum rude, vestigium facultatis, sive functionis, quae *sensus intimus*, aut *conscientia* a recentibus dicta est, invenitur¹.

Difficilis, et implicata est sententia Neoplatonicorum. Chauvetus, qui opiniones veterum Philosophorum de natura intellectus humani diligenter inquisivit, censuit Neoplatonicos homini cognitionem sensationum tribuisse, intellectionum autem denegasse, quia hanc cognitionem propriam esse *Intelligentiae*, quae supra animam est, et ex qua anima emanat persuasum eis fuit². Ast ipse a rei veritate, nostra quidem sententia, longe aberravit. Quod ut apertum faciamus, primo advertimus dubitari non posse, quin menti humanae cognitionem intellectionum suarum Neoplatonici tribuerint. Etenim Plotinus luculenter sancivit 1° nos, intellectus ope, non solum alia cognoscere, sed etiam ipsum intellectum cognoscere³, quia intelligentiae

¹) Hic sensus, teste Tullio, ab eis *tactus interior*, aut *intimus* nuncupatus fuit (*Acad.* II, c. 7, et 24). Ipsemet Tullius de Epicureis inquit: « Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus »; *De Finib.*, lib. I, c. 19.—²) *Op. cit.*, lib. III, c. 1, p. 537, et 538.

³) « Cognoscimus sane, nos ipsos tali quodam spectaculo, alia

proprium est supra se reflecti, atque ex eo, quod secundum vitam animae agit, in se iterum reperiatur ¹; 2^o non esse in nobis duos intellectus, nempe alium, quo res intelligimus, alium, quo res intelligere intelligimus, sed unum eundemque esse intellectum, quo et intelligimus, et intelligimus intelligere ². Praeterea observamus animum nostrum, ex Plotini sententia, se ipsum, suasque intellectiones intelligere, cum ad se reversus, ἐπιστροφῆσα, se unum atque idem cum Intelligentia esse cognoscit, sive, ut ipsemet Plotinus inquit, seipsum *contemplatur*, quia reapse ab ea *non est alienus*, quando *ad ipsam respicit* ³. Itaque conscientia secundum Neoplatonicos in homine fit ex conversione, ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, animae supra seipsam, eaque idcirco in *contemplatione* suipsius, θεωρία, posita est. Ex his facile perspicitur, undenam Chauveti error profectus sit. Etenim, si Plotinus non alii principio, quam Intelligentiae, vim supra se redeundi, sive *reflectendi*, concessit, inde haud deduxit hanc vim menti humanae non convenire, sed dumtaxat eam non prius, neque aliter se ipsam intelligere, suarumque intellectionum consciam fieri, quam se esse, qualis revera est, ipsam Intelligentiam, aut partem eius agnoscat. Id non solum ex verbis,

« per ipsum (intellectum) discere: aut etiam vim ipsam eiusdem
« aliquid cognoscentem eadem ipsa vi perdiscentes »; *Enn.* V, lib. III, c. 4.

¹) « Videtur autem animadversio esse, fierique, quando intelligentiae actus reflectitur, et quando quod agit secundum animae vitam, quasi iterum reperiatur, velut aliquid in speculo
« circa laeve, nitidumque quiescens »; *Enn.* I, lib. IV, c. 10, p. 71, ed. cit.

²) « Proinde neque ob id intellectus decet plures inducere, quod
« alius quidem intelligat, alius autem intelligat alium intelligere. Etenim, si in his aliud est simpliciter intelligere, aliud autem intelligere, quod intelligat, absque controversia tamen unius ibi viget intuitus, quem actiones propriae minime latent.
« Absurdum namque est aliter de vero intellectu sentire. Sed ipse
« idem prorsus erit, qui intelligit, et qui intelligit, quod intelligat »; *Enn.* II, lib. IX, c. 1, p. 300, ed. cit.

³) *Enn.* I, lib. II, c. 4, p. 29.

nuper allatis, sed ex aliis eiusdem Plotini luculenter colligitur. « Tunc itaque, inquit, aliquis ipse intellectus e-
« vadit, quando reliqua sua dimittens, hoc ipso intue-
« tur hunc ipsum, et ipso quoque se ipsum, quemad-
« modum et intellectus ipse se contemplatur ¹ ». « Quod
« vero, subdit, de his considerat, nosne sumus, an ani-
« ma? Fortasse nos, sed per animam . . . Praeterea in-
« telligentia sic est nostra, quoniam intellectualis est a-
« nima: atque haec ipsa intelligentia vita melior est:
« cum quando anima intelligit, tum quando intellectus
« in nos agit. Pars enim hic est nostri, ad ipsumque
« ascendimus ² ». Et, ut alia multa omittamus: « Ad in-
« tellectum vero quomodo nos habemus? . . . fortasse
« et hunc super nos habemus. Habemus autem aut com-
« munem aut proprium; fortasse et communem omnium
« atque proprium: communem quidem, quoniam impar-
« tibilis et unus et ubique idem; proprium vero, quo-
« niam unusquisque ipsum in anima prima totum ha-
« bet ³ ». Praetereundum non est 1° conscientiam ex Plo-
tini sententia non posse intelligi sine identitate subiecti
atque obiecti ⁴; 2° unum eundemque esse actum, quo
intellectus intelligit, et quo se intelligere intelligit ⁵.

Haec de antiquis satis dicta sint; ad mediae aetatis
Philosophos accedamus. Scholastici, Aristotelis ⁶ et ss. Pa-

¹) *Enn.* I, lib. I, c. 13, p. 16.—²) *Enn.* V, lib. III, c. 4, p. 928.

³) *Enn.* I, lib. I, c. 8, p. 10.

⁴) *Enn.* V, lib. III, c. 5, ex quo haec pauca: « Si res ita se habet,
« oportet contemplationem idem esse (ut ita dixerim) cum ipso
« contemplabili, et intellectum intelligibili similiter idem: alio-
« quin, si non sit idem, non erit contemplatio vera. . . Sic ergo
« unum est intellectus, intelligibile et ens »; p. 930, ed. cit.

⁵) « Iam vero, quando intellectus ille verus in intelligendo in-
« telligit semetipsum, neque extra intelligentem intelligibile po-
« nitur, sed intelligens ipse ipsum intelligibile est, necessario in in-
« telligendo habet se ipsum, videtque se ipsum. . . Quapropter in
« ipso primo intelligendi actu habet et quod intelligat, et quod in-
« telligerese intelligat, tanquam unum prorsus existens »; *Enn.* II,
lib. IX, c. 1, vol. II, p. 360, ed. cit.

⁶) *Ll. citt.*, p. 281.

trum, in primisque s. Augustini placita evolventes, docuerunt animam eadem facultate intelligendi et res intelligere, et intelligere, quod est, et quod res intelligit. Eorum sententia, quam inferius late exponemus, et tuebimur, huc redit: De qualibet re quaerere licet, *an sit*, et *quid sit*, hoc est, *existentiam*, et *naturam*. Quod ad priorem cognitionem attinet, anima duobus modis, scilicet *habitualmente*, et *actualiter* se ipsam cognoscit. Priori modo sine ullo medio, quod ipsam repraesentat, sed per solam praesentiam suam, quia ex eo solum, quod sibi praesens est, se cognoscere potest. Posteriori autem modo, prout supra actus suos reflectitur, quippe quod supra se conversa actus suos, et se, tanquam principium ipsorum, apprehendit. Quod vero ad posteriorem cognitionem, anima non aliter hanc assequitur, quam quod de actibus suis reflexis ratiocinans, sive, ut aiunt, *negotians*, inde primum illorum naturam, et postea ex illorum natura naturam sui ipsius deducit. Ex quibus perspicitur tria esse de hac controversia pronuntiata Scholasticorum, quae notatu digna sunt: 1°. Anima humana naturam suipsius et actionum suarum intellectricium ope ratiocinationis cognoscit. 2°. Ipsa existentiae suae, et suarum actionum intellectricium cognitionem *actualement* per reflexionem intellectus supra se ipsum, et cognitionem *habitualement* per solam praesentiam suam acquirit. 3°. Cum anima se esse per se ipsam cognoscat, existentia animae humanae inter veritates *facti* primas atque immediatas recensenda est. Loca, in quibus s. Augustinus, et Doctores scholae haec omnia asserunt, atque explicant, inferius exscribemus. Interim per transennam advertimus Giobertium Scholasticae philosophiae omnino rudem praebuisse, quod Scholasticos in scientia animae humanae evolvenda statum *actualement* a statu *habituali* minime distinxisse contendit¹. Ad recentes progrediamur.

Cartesius conscientiam, psychologica significatione ac-

¹) *Prot.*, Saggio I, vol. I, p. 171, ed. cit.

ceptam, tanquam actionem intellectricem, ut diximus, ab actionibus, quae simplex apprehensio, et iudicium dicuntur, diversam consideravit, sed illam ad eandem facultatem intelligendi, ac istas, retulit¹. Illud incertum est, utrum tantummodo cogitationes animi, an etiam ipsum subiectum, in quo insunt, nempe animam, proprium obiectum conscientiae esse censuerit. Cum de germana mente Cartesii tantopere disputatum sit, causam huius controversiae exponere iuvabit. Cartesius, cum de omnibus, ut innuimus², dubitare instituerit, de sui existentia dubitare non posse sibi visus est; propterea quod, cum ipsa dubitatio cogitatio sit, fieri non potest, ut illud, quod cogitat, non sit. Hinc pro totius humanae scientiae initio et fundamento illud statuit: *cogito, ergo sum*³. Iam, quoniam hoc pronuntiatum formam enthymematis prae se ferre videtur, non pauci post Gassendium⁴, et Huetium⁵ arbitrati sunt illo pronuntiato verum enthymema contineri, quo a facto cogitationis, cuius conscientia testis nobis est, existentia subiecti cogitantis deducitur, illudque ad hunc syllogismum redire: *Quod cogitat, est: atqui ego cogito; ergo ego sum*⁶. Contra ea, alii post Stewartium⁷ pronuntiato cartesiano veritatem primitivam facti statui pugnaciter contendunt⁸. Equidem, ipsemet Cartesius hisce diversis interpretationibus occasionem praebuit. Etenim ab ad-

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 127, 128.—²) Cf *Log.* (vol. III) par. II, c. II, art. 3, p. 206, 207.

³) *Princip. phil.*, part. I, art. 7; *Oeuvr.*, ed. cit., vol. I, p. 230.

⁴) *Instantiae ad Respp. Cartesii*; *Opp.* t. III, p. 262-266, ed. cit.

⁵) *Censura phil. cartes.*, c. 1, § 4-7, p. 14-27, Parisiis 1694.

⁶) Gassendio adstipulati praeter alios sunt Reid (*Recherch. etc.*, c. 1, sect. 3; *Oeuvr.* t. I, p. 22), Degerando (*Hist. compar.*, ed. 1, part. 2, c. 8; t. III, p. 217, et 218, ed. cit.), Mamiani (*Rinnovamento etc.*, part. 2, c. 3, p. 216, et 217, Firenze 1836).

⁷) *Essais phil.*, Ess. I, p. 93, ed. cit.

⁸) Inter hos, multis omissis, commemorare licet Galluppi (*Saggio etc.*, lib. I, c. 1, § 3-4, p. 13-16, ed. cit.; *Lezz.*, lez. LXXXI, vol. II, p. 194, ed. cit.), Cousin (*Oeuvr. phil.*, ser. 1, t. I, p. 27-35, t. IV, p. 66, 67, 474-479, 512, 513, t. V, p. 213-217, ed. cit.), Balmes (*Op. cit.*, lib. I, c. 17-19, p. 105 sqq, ed. cit.).

versariorum obiectis coactus modo contendit se non deduxisse *existentiam ex cogitatione per syllogismum*, sed *rem per se notam simplici mentis intuitu* agnovisse¹; modo autem non negavit neminem illud pronuntiatum pro certo habere posse, nisi notiones *cogitationis*, atque *existentiae*, quae sunt termini illius propositionis, compertas habeat, itemque illam propositionem admittat, *quod fieri non possit, ut id, quod cogitat, non existat*². Nobis, si quid inter tanti nominis Philosophos mutire licet, videtur Cartesius illo suo pronuntiato in id intendisse, ut existentiam suam tanquam *factum* primitivum, immo omnium primum, statueret, sed re ipsa enthymema confecisse, quo a facto cogitationis, quod in se experiebatur, existentiam sui collegit.

Malebranchius, et Lockius in eo, ut diximus³, Cartesio adstipulati sunt, quod conscientiam, tanquam specialem actionem intellectus, consideraverint, verum in obiecto eius statuendo inter illos minime convenit. Nam Malebranchius, postquam docuit mentem humanam, utpote quae omni vi actiosa destituitur, nonnisi in Deo posse videre corpora, parum sibi constans asseruit mentem humanam se per seipsam, hoc est per *conscientiam*, cognoscere, indeque effici, ut corpora melius, quam se ipsam, cognoscat⁴. At Lockius, eo quod sensit substantiam non esse subiectum qualitaturn, sed ipsam complexionem qualitaturn, quae simul, secundum modum nobis ignotum, existunt⁵, obiectum conscientiae non aliud, quam affectiones animi, esse pertendit⁶.

¹) *Rèpons. aux second. Obiect.*, § 2; *Oeuvr. ed. cit.*, vol. II, p. 57; cf *Rép. à un recueil des principales instances faites par Gassendi etc.*, § 6, vol. II, p. 331, et 332.

²) *Princip. phil.*, part. I, § 10; *Oeuvr.* vol. II, p. 232, et § 52, p. 255; et *Rép. aux sixiem. Obiect.*, § 1, vol. II, p. 352.

³) *Dynam.* vol. I, p. 128.

⁴) « Illam (mentem) in Deo non videmus, illam tantum per conscientiam cognoscimus; et hanc ob causam cognitio quam de illa habemus, est imperfecta »; *De inquir. verit.*, lib. III, c. 7, § 4, vol. I, p. 216, ed. cit.—⁵) Cf *Dynam.* vol. I, p. 58.

⁶) *Essai etc.*, lib. II, c. 23, p. 356 sqq, Amsterdam 1700.

Leibnitius actum intelligendi a conscientia, sive, ut ipse ait, ab apperceptione haud distinxisse nobis videtur. Ipse enim docuit 1° monades, sive substantias simplices, esse principia omnium rerum, atque animam esse unicam monadem, et corpus complexionem monadum. 2° Essentiam cuiuscumque monadis in repraesentatione totius universi consistere. 3° Monades, quae animae humanae sunt, a ceteris distingui, quod perceptiones in eis, licet non semper, cum apperceptione, sive conscientia, coniunguntur¹. Iam vero, ex his conficitur secundum Leibnitium primo apperceptionem non esse actum diversum a perceptione, quia apperceptio ad essentiam illarum perceptionum pertinet, per quas anima humana a reliquis monadibus specie differt²; secundo, obiectum apperceptionis esse essentiam animae, quia perceptio, quae illud obiectum est, essentiam animae constituit. Hoc postremum corollarium ipsemet Leibnitius manifeste admisit, quippe qui asseruit « nos immediate conscios esse substantiae, atque « spiritus, cum nosmetipsos cognoscimus³ ».

Inter cartesianae philosophiae sectatores recensendi sunt p. Buffierius e S. I.⁴, nec non Merian⁵, et Ab. de Lignac⁶, qui cognitionem propriae existentiae esse veritatem primitivam facti, immo omnium primum, eamque, non secus ac omnia, quae in nobis fiunt, sensu intimo a nobis cognosci diserte docuerunt.

¹) *Principes de la nature, et de la grace*, § 4; *Opp. phil.*, p. 714 et 715, ed. cit., et *Monadol.*, § 19-28, p. 706, et 707, ed. cit.

²) Cf *Monad. ll. cc.* Adverte esse, secundum Leibnitium, quosdam status animae, puta deliquii, et somnii, in quibus ipsa a ceteris monadibus non distinguitur; *ibid.*

³) *Remarques sur le liv. de King; De orig. mali*, § 4, p. 636; cf *Monad.*, § 30, p. 707, ed. cit.

⁴) *Traité des premier. etc.*, p. I, c. 1, § 9, p. 7, Paris 1843.

⁵) *Sur l'apperception de la propre existence, et Sur le phénomenisme de Hume*, inter *Commentt. Acad. Berol.* an. 1759, et 1792-1793.

⁶) *Éléments de métaphysique etc.*, Lettre 2^e, p. 22, 29, et 30, Paris 1743.

Condillacus, cum omnes facultates internas, quas Lockius ad reflexionem pertinere dixerat, ad sensibilitatem revocaverit, diversasque huius transmutationes esse dixerit¹, autumare coactus est 1° vim, qua anima res cognoscere sibi conscia est, sentientem esse, non secus ac sentiens est omnis vis, qua res cognoscit; 2° unum, eundemque esse actum, quo anima res cognoscit, et quo res cognoscere cognoscit². Hinc Condillacus, secus ac a plerisque recentibus facitatum est, quamlibet cognitionem, et conscientiam eius pro unico actu habuit, atque ita illud, quod de cognitione intellectionis Plotinus docuerat, ad conscientiam omnium cognitionum porrexit. Obiectum conscientiae vero nonnisi sensationes esse censuit, propterea quod, cum, secundum Lockium, notionem substantiae, tanquam scholae figmentum, reiiceret, non aliud in anima, nisi sensationes agnovit, essentiamque animae in sensationum aggregatione consistere constituit³.

Reidius, primus recentium, ut iam dictum est, docuit conscientiam esse facultatem, sive functionum animae a cunctis functionibus intellectus, et sensus diversam, eiusque obiectum esse ceterarum omnium facultatum operationes⁴. Verum subiectum cogitans in nobis, sive *id ego*, non conscientiae, sed cuiusdam *iudicii instinctivi* ope patefieri mordicus contendit. Namque, cum nos ex instinctu *naturae* iudicemus qualitates sine aliquo subiecto, in quo insunt, existere non posse, inde fit, ut, quoties cogitationes in nobis experimur, iudicium de cuiusdam subiecti cogitantis existentia in nobis ex naturae instinctu conficiamus⁵.

Quandoquidem sententia Reidii adversarios non solum in aliis Europae regionibus, sed in eadem Scotia nacta est, controversia de natura, atque obiecto conscien-

¹) Cf p. 158, 159 vol. hui.—²) Vid. p. 129 *Dynam.* vol. I.

³) *Traité des systèmes*, part. 2, c. 10, art. 1; *Oeuvr.* t. II, p. 218-284, ed. cit.—⁴) Vid. p. 129 cit. vol. I *Dynam.*

⁵) *Recherch. etc.*, c. 1, sect. 3, et c. 2, sect. 7, *Oeuvr.* ed. cit., p. 23, 24, et 61 sqq.

tiae distinctius, atque explicatius a nuperis Philosophis agitari coepta est. Haec ad duo capita ab eis revocata est, hisque luculentis verbis expressa: 1° utrum conscientia sit quaedam facultas distincta ab intellectu; 2° quodnam eius obiectum sit. Reidii sententiam, leviter immutatam, Stewartius ¹ eius discipulus, Vinc. Tedeschi sculus ², et Balmesius ³ hispanus praeter alios propugnarunt. Verum in eadem Scotia Reidio adversati sunt Iacobus Beattie ⁴, et Georgius Campbell ⁵ ex ea parte, qua ipse substantiam cogitantem esse obiectum conscientiae negavit; Thomas Brown ⁶ vero, et Guilielm. Hamilton ⁷ ex altera parte, qua conscientiam, tanquam specialem facultatem, habuit. In hac nostra Italia Galluppius Reidio quidem concessit conscientiam esse specialem facultatem animae ⁸, sed obiectum eius esse non modo cunctas operationes animae, sed etiam substantiam, quae illarum principium est, vehementer pugnavit ⁹, et Mamianum, antea aliter sentientem ¹⁰, in eandem opinionem ¹¹ pertraxit.

In Gallia autem, postquam Collardus scoticam philosophiam concivibus suis exposuit, plerique Philosophi, ut diximus ¹², Reidio plauserunt docenti conscientiam esse peculiarem functionem, aut facultatem animae. Verum

¹) *Essais phil. etc.* Ess. I, p. 91 et 92, ed. cit., et *Éléments de phil. etc.*, part. 2, t. II, p. 35 et 36, ed. cit.

²) *Elementi di Filosofia*, part. 1, c. 5, p. 300 sqq, Catania 1832.

³) *Filos. fundam.*, lib. I, c. 7, t. I, p. 46; *ibid.*, c. 23, p. 147 sqq, et passim, ed. cit.

⁴) *Specimen de natura, ac immutabilitate veritatis* (angl.), c. 2, sect. 3, Edemburgi 1770.

⁵) *Philosophia rethorices* (angl.), lib. I, c. 2, Edemb. 1776.

⁶) *Op. cit.*, t. II, p. 225 sqq, ed. cit.

⁷) *Op. cit.*, art. Reid-Brown, p. 65-71, ed. cit.

⁸) *Lezz. etc.*, lez. LXXXI, vol. II, p. 190 sqq.

⁹) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 191 sqq.

¹⁰) *Rinnovamento etc.*, part. 2, c. 4, § 3, et c. 7, § 7, p. 239, et 240, ed. cit.

¹¹) *Dell'Ontologia e del Metodo*, § 22, p. 203, et 204, Firenze 1846.

¹²) P. 129 vol. I *Dynam.*

ex illis alii, uti ipse Collardus ¹, et Jouffroy ², subiectum cogitans non eadem conscientia, sed iudicio instinctivo, quod illam concomitatur, alii autem, uti Cousin ³, aliique rationalistae ope ratiocinationis nobis patefieri contendunt. Ratiocinatio autem, qua hi postremi utuntur, haec est: Sensu intimo cognoscimus esse in nobis aliquas cogitationes; atqui cogitationes nonnisi in subiecto cogitante existere possunt: ergo subiectum cogitans reapse in nobis existit. Non defuere tamen tum qui, uti Remusatius et Jacquesius, quemadmodum dictum est ⁴, conscientiam non aliud esse, nisi affectionem cuiusque facultatis ex Hamiltoni sententia tuiti sunt, tum qui, ut Javary ⁵, conscientia substantiam cogitantem una cum cogitationibus nobis manifestari senserunt.

Sed Rosminius audiendus est, qui suam de conscientiae natura, et obiecto sententiam copiose explicuit. Ipse argumentatus est hunc in modum: Conscientia est relatio identitatis, quam anima cum se ipsa habet; si quidem anima ex eo conscia suipsius evadit, quod agnoscit se, quae se aliquid agentem percipit, eandem esse cum se, quae aliquid agit ⁶. Quamobrem anima conscientiam suipsius adipisci non potest, nisi et aliquid agat, et se aliquid agentem percipiat. Atqui anima se aliquid agentem percipere nequit, nisi supra se convertatur, sive in se *reflectatur*. Conscientia igitur per quamdam reflexionem, sive conversionem animae supra se ipsam, efficitur ⁷. Inde perspicitur nos non posse ad naturam conscientiae cognoscendam pervenire, nisi, quomodo anima in se reflectatur, et per

¹) *Fragmens etc.* Inter Opera Reidii, t. III, p. 361, ed. cit.

²) *Préf. aux Esquisses etc.*, n. 4, p. 91 sqq; *Oeuvr. de Stewart* vol. I, ed. cit.

³) *Du fait de la conscience, Fragmens; Oeuvr.*, ed. cit., ser. 1, t. II, p. 403 sqq, et *Leçons sur la phil. de Kant*, leç. VI, *Oeuvr.* ser. 1, t. V, p. 164-166.—⁴) P. 129, 130 vol. I *Dynam.*

⁵) *De la certitude*, lib. I, c. 5, p. 54 et sqq, Paris 1846.

⁶) *Antrop.*, lib. IV, c. 4; *Opp.*, vol. X, p. 298, ed. Napoli.

⁷) *Psicol.*, lib. I, c. 4, p. 27, ed. cit.

hanc reflexionem illam, quam diximus, identitatem sui cum se ipsa agnoscat, investigemus. Iam, si huius investigationis exitum invenire velimus, mente reputemus necesse est « nos nihil eorum, quae in nobis sunt, advertere, nisi « occasio aliqua mutationem in anima nostra experienti nobis offeratur, quia in anima, si nulla mutatio fiat, « nec ulli advertentiae, nec ulli comparationi, nec ulli « reflexioni locus esse potest ¹ ». Verum anima in suo statu habituali nullam mutationem experiri potest. Re vera, status habitualis animae, ut ex iis, quae passim dicta sunt, intelligere licet, circa duo versatur, scilicet circa ens possibile, cuius ideam anima sibi insitam habet², et circa sensum fundamentalem, quem ex coniunctione sui cum corpore acquirit³. At circa neutrum horum anima ullam mutationem experiri potest. Non circa primum, quippe quod, cum idea entis possibilis innata animae sit, intuitio eius in anima existit, quin intellectus quidquam agat, aut patiatur⁴. Non circa alterum, quia sensus fundamentalis corporis in anima, cum ex naturali coniunctione ipsius animae cum corpore oriatur, per se aequabilis, et uniusmodi est. At vero, sensus fundamentalis, etsi per se aequabilis sit, tamen, simul ac organa sensuum a rebus extrinsecus obiectis impelluntur, immutatur⁵. Hinc, quoniam anima, ex eo quod aliquam mutationem in se experitur, in se reflectitur, consequitur animam a statu habituali ad statum reflexivum, sive ad conscientiam suipsius, tum progredi, cum sensus fundamentalis ab actione obiectorum externorum immutatur. Quomodo vero anima per immutationes sensus fundamentalis ad statum reflexionis progrediatur, facile intelligitur. Nam, cum anima in qualibet immutatione sensus fundamentalis aliquid patiatur, et agat, necessario fit, ut ipsa, eo quod aliquid patitur, et agit, se ipsam aliquid

¹) *N. S. etc.*, part. 5, c. 3, art. 9, vol. II, p. 240; cf *ibid.*, p. 238-244, ed. Torino.—²) Vid. p. 117, 165 voluminis huius.

³) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 120, 130.

⁴) Vid. p. 155, 156, 164, 165 vol. hui.—⁵) Vid. p. 120 vol. I.

patientem et agentem experiatur. At, nondum exinde conscientia in anima efficitur, uti perperam Galluppio visum est; si quidem anima per immutationem sensus fundamentalis non aliter se ipsam, quam sentientem, cognoscit, proindeque non alius rei, nisi sui sensus fundamentalis, conscientiam acquirit. Verum, quoniam subiectum, quod in nobis sentit, et se sentientem apprehendit, est illud ipsum, quod ens universaliter sumtum intuetur, sive intelligit, fit, ut anima, cum se aliquid sentientem apprehendit, aequationem inter illud, quod sentit, atque illud, quod intelligit, efficiat, indeque cognoscat unum altero contineri, sive, quod idem valet, illud, quod sentit, esse aliquod ens, nempe aliquam peculiarem formam entis universalis, quod naturaliter intuetur¹. Relicto *intellectus* nomine illi functioni, per quam ipsa ens intuetur, functio, qua anima inter illud, quod sentit, atque inter illud, quod intelligit, sive ens, aequationem efficit, *ratio* commode dici potest, quia ratio revera est functio animae, quae ideam entis perceptionibus sensilibus applicat. Quoniam vero ratio et ipsa ens est, nihil certe prohibet, quin anima novam aequationem inter ipsam, atque ens universale efficiat, atque hoc pacto ipsam rationem apprehendat. Praeterea, si ratio est functio, per quam anima inter illud, quod sentit, et illud, quod intelligit, aequationem efficit, certe anima rationem suam non aliter apprehendere debet, nisi tanquam functionem, quae illud, quod sentit, cum illo, quod intelligit, coniungit, proindeque tanquam vim unicam, in qua illud quod sentit, et illud quod intelligit, in unico subiecto sibi invicem occurrunt. Iam, statim ac anima rationem suam, tanquam unicum subiectum, in quod illud, quod sentit, et illud, quod intelligit, concurrunt, apprehendit, simul cognoscit, principium, quod in se aliquid sentit, esse idem, ac illud, quod aliquid intelligit, proindeque identitatem subiecti sentientis, et intelligentis in homine agno-

¹) N. S., part. cit., c. 15, art. 6, p. 395-397, ed. cit.

scit. Sed advertendum quoque est 1° animam, cum rationem suam apprehendit, actionem intellectivam a ratione diversam exerere, per quam rationi, tanquam enti consideratae, ens universaliter sumtum applicat; 2° hanc actionem intellectivam ab eodem subiecto produci, a quo ratio producitur, prout anima super se ipsam reflectitur. Quod cum ita se habeat, nemo non videt animam posse conscientiam suipsius adquirere, si reflexionem, per quam actionem intelligendi cognitricem rationis exerit, ad idem subiectum, a quo ratio producitur, referre potest, sive, quod idem valet, si se ipsam, tanquam unicum subiectum, quod rationem exercet, et supra rationem reflectitur, considerare potest. Iam vero, quin anima in se ipsa identitatem subiecti ratiocinantis, et subiecti supra rationem reflectentis cognoscere queat, nemini dubitandum est. Et sane « haec identitas principii in diversis actionibus reflectendi ex sensu intimo, sive ex sensu universalis activitatis, quo homo pollet, perspicitur. Namque, cum in hac activitate universali omnes activitates peculiare exstent, atque unum, idemque sint, in ipsa sentiatur necesse est, actum, quo omnis perceptio, et ratiocinatio fiunt, non aliud esse, nisi peculiarem actum, sive applicationem illius primae et fundamentalis activitatis, ex qua etiam reflexio promanat super id quod perceptione, aut ratione compertum est, nempe supra perceptiones, ratiocinationes, ipsasque reflexiones, itemque sentiatur non aliud, nisi fundamentalem illam activitatem, esse id, quod loquitur, et seipsum ponit, dicens: *Ego*¹ ».

His fere verbis Rosminius sententiam suam protulit, cuius praecipua capita haec sunt: 1° Conscientiam esse natura sua functionem reflectentem animae; 2° ipsam non esse actum, qui essentiam animae constituit, sed qui essentiae adiungitur, sive accidit, ideoque ab essentia ipsius animae reapse distingui; 3° ipsam esse cognitionem intel-

¹) *Antropol.*, lib. IV, c. 4, p. 298, ed. cit.

lectivam, quae lumine Entis universalis perficitur, ideoque animam se non per se ipsam, sed per idem medium, quo cetera omnia cognoscit, nempe per lumen Entis universalis, cognoscere.

Giobertius, hanc doctrinam Rosminii ad trutinam revocare aggressus, secundum ipsum sensit animam in duplici statu cognitionis, nempe habituali, et actuali, versari, et, quoniam ipsa est quaedam vis, in statu habituali confusam cognitionem suae activitatis habere. Verum mordicus contendit hunc statum habituales cognitionis in anima agnoscendum esse non solum, prout ipsa sentiens est, uti Rosminius voluit, sed etiam, prout est intelligens, proindeque sensum fundamentalem, quem Rosminius dumtaxat in facultatibus sentiendi admisit, ad facultates intelligendi quoque porrexit. Itaque de natura, et obiecto conscientiae, secundum philosophiae suae placita, disseruit hoc modo: Anima, cum in statu habituali, et directo suae cognitionis versatur, sensu confuso suipsius, atque omnium facultatum suarum pollet. At vero, quandoquidem status habitualis, et directus cognitionis a statu actuali et reflexivo evolvitur, et perficitur, anima in hoc altero statu, qui priori succedit, conscientiam suipsius reapse habere dicenda est. Inde conficitur conscientiam proprie sumtam cum reflexione confundi, ob idque de illa non aliter, ac de ista, sentiendum nobis esse. Mentem autem humanam consideranti duplex reflexio in ea occurrit; scilicet una *psychologica*, per quam anima omnes actus suos, nec tamen obiecta eorum apprehendit, altera autem *ontologica*, per quam una cum actibus suis obiecta, ad quae ipsi referuntur, apprehendit. Duplex conscientia igitur in anima etiam admittenda est, nimirum *psychologica*, atque *ontologica*. Iamvero, quin anima per ontologicam, non vero per psychologicam conscientiam cognitionem sui adipiscatur, nemini dubium esse debet. Etenim, cum medium, quo anima intelligit quidquid intelligit, sit *lumen intelligibile*

Dei, prout anima ipsum intuetur ¹, sequitur animam non posse seipsam intelligere, nisi illud lumen apprehendat. Atqui anima per conscientiam psychologiam, non lumen intelligibile Dei, sed duntaxat intuitionem huius luminis apprehendit, quia per ipsam nonnisi actus suos apprehendit. Anima igitur per conscientiam psychologiam seipsam apprehendere non potest. Contra ea, anima, eo quod per conscientiam ontologicam obiectum simul cum intuitionem apprehendit, seipsam ope conscientiae ontologicae apprehendere potest, quia per ipsam actum intellectivum simul cum obiecto intelligibili, nempe Ente, quod est eius terminus, apprehendit ². Itaque tenendum est animam ope reflexionis ontologicae seipsam cognoscere, quia seipsam lumine intelligibili Entis, quod intuetur, recogitat, sive quia seipsam in Ente recogitat. At quid est, ex quo anima ad Ens, quod est terminus intuitionis suae, in se contemplandam excitatur, sive, ut brevius dicamus, quodnam est instrumentum reflexionis ontologicae? Certe, non aliud, quam verbum. Namque anima, quamdiu cum corpore coniungitur, intelligibile sine phantasmate recogitare nequit. Atqui anima est intelligibilis, phantasma autem obiecti intelligibilis nonnisi verbum est. Non aliud igitur, quam verbum, est instrumentum reflexionis ontologicae ³.

Haec sententia Giobertii, quam breviter exposuimus, duplici ex capite potissimum a rosminiana differt. Et enim Giobertius censuit 1^o naturalem esse animae co-

¹) Vid. p. 59 vol. huius.

²) Reflexio ontologica, secundum Giobertium, medium locum inter simplicem intuitionem, et reflexionem psychologiam tenet. Namque obiectum intuitionis est Ens, sive Deus; obiectum vero reflexionis psychologicae est intuitio intuitionis Entis; denique obiectum reflexionis ontologicae est Ens, prout intellectus illud intuetur. Ex quo vides reflexionem ontologicam cum intuitionem convenire, quia ens apprehendit, sed ab ea differre, simulque cum reflexione psychologica consentire, quod ens in se, sed, prout terminus intuitionis est, apprehendit.

³) *Errori etc.*, Lett. IV, vol. I, p. 153 sqq, 2^a ed., Brusselle 1843.

gnitionem confusam non solum cognitionis sensitivae, sed etiam intellectivae; 2° medium, sive lumen intelligibile, quo anima illam cognitionem e confusa in distinctam convertit, non esse ens possibile, sed reale, nempe ipsummet lumen Dei.

Postquam reidianae doctrinae fata, vicesque varias exposuimus, necesse est, ut auctores, fautoresque philosophiae transcendentalis audiamus. Kantius duplicem conscientiam in anima agnovit, nempe unam, per quam se, et diversas intuitiones sensiles cognoscit, alteram, per quam intuitiones sensiles sub *categoriis*, sive conceptibus intellectus, *subsumit*, easque ad unitatem revocans obiecta experientiae efformat. Prima conscientia, Kantii sententia, 1° est sensitiva, sive *empirica*, si quidem anima ex eo, quod ab obiectis sensilibus varie afficitur, se, et quidquid varium in ea fit, cognoscit. Qua in re cum Condillaco adprime sensit, qui conscientiam esse quemdam modum sensibilitatis tenuit. 2° Est passiva, nihilque aliud nisi mera *receptivitas*, quia aliquid pati, sive *in se recipere*, proprium sensibilitatis est. Altera autem 1° est intellectualis, sive *pura*, quippe quae simul cum *imaginatione* et *reminiscentia* ad *synthesim*, hoc est compositionem intuitionum empiricarum per categorias efficiendam, inservit. Vt vero anima huiusmodi *synthesim* efformet, secundum Kantium, tribus actionibus intellectivis opus habet. Ipsa enim primo per imaginationem intuitiones empiricas, quas in conscientia sensitiva ab se invicem segregatas apprehendit, in unicum veluti punctum congregat; deinde per reminiscentiam, quoties nova intuitio empirica in ea fit, illas, quae in anima iam effectae sunt, revocat; denique per conscientiam illud, quod reminiscentia reproducit, esse illud ipsum, quod imaginatio antea produxerat, cognoscit. 2° Est activa, quia omnis vis intellectrix activa est. Kantius docuit conscientiam *puram* esse *τὸ ego cogito*, atque *τὸ ego cogito* cum qualibet repraesentatione necessario coniungi, quia, cum nihil in nobis repraesentari queat, quin a nobis

cogitetur, repraesentatio cum $\tau\epsilon$ *ego cogito* non coniuncta impossibilis, aut saltem nulla nobis est ¹. Iamvero in primis conscientiam sensitivam *apperceptionem empiricam*, et conscientiam intellectualem *apperceptionem puram* nuncupatam voluit, quia illa diversitatem intuitionum empiricarum complectitur, haec autem unitatem, per quam intuitiones empiricae, obiectum intellectus fiunt. Praeterea monuit, etsi apperceptio pura sine empirica existere nequeat, quia anima intuitiones empiricas colligere non potest, nisi illas cognoscat; tamen ipsam revera esse *primitivam*, « quia conscientia sui ipsius, quae $\tau\epsilon$ *ego cogito* « producit, cunctis actibus cogitationis praecedit, neque « ullum actum ante se habet ² ». Vnde statuit « principium unitatis syntheticae apperceptionis esse principium supremum, per quod intellectus omnes suos actus exercet ³ ».

Ex his cave colligas animam, secundum Kantium, existentiam obiectivam subiecti, quod in se aliquid sentit, et cogitat, illarum conscientiarum ope cognoscere. Namque, cum apperceptio empirica fiat per visionem *a priori* temporis, quae est forma sensibilitatis, et unitas synthetica apperceptionis purae sit lex subiectiva intellectus, duae illae conscientiae nonnisi aliquid phaenomenicum, et subiectivum manifestare valent. Certe, Philosophus Regiomontensis sine ulla ambage asseruit apperceptionem *puram*, sive conscientiam intellectualem « esse et « ipsam quoddam phaenomenon, remque prorsus accidentalem ⁴, nosque subiectum, quod est in nobis « non quale in se est, sed quale nobis apparet, co-

¹) *Critique etc., Esthétique transc.*, sect. II, § 8, vol. I, p. 101-103, et *Logiq. transc.* lib. I, sect. II, § 15-18, *ibid.* p. 166-177, trad. Tissot, ed. cit. Cf id quod de hac re scripsimus in *Ephem. La Scienza e la Fede etc.*, vol. VI, p. 421, 422, 426, et 427, Napoli 1843.

²) *Logiq.*, loc. cit. § 16, p. 168 sqq.

³) *Ibid.*, § 17, p. 173.

⁴) *Ibid.*, § 18, p. 177.

« gnosceret ¹ », quia « nos nonnisi sensu intimo nos cognoscimus ² ».

Itaque Kantius, ni fallimur, cum Cartesio sentit conscientiam in *ego cogito* consistere, sed multiplici ex capite ab eo dissidet. Primum est, quod conscientia, secundum Cartesium, est illud, a quo omnis cognitio humana initium sumit, et a quo certitudinem suam mutuatur; secundum Kantium, est conditio, sub qua intellectus, aut sensus actus suos exerit. Secundum, quod a primo fluit, in eo consistit, quod Cartesius unicum conscientiam admisit, quia una ad omnia facta animi manifestanda sufficere ei visa est; Kantius vero duas, quia duae sunt facultates diversae naturae, quibus conscientiae ad actus suos exerendos opus est. Denique conscientia, secundum Cartesium, realem existentiam obiecti sui, sive hoc obiectum tantum cogitationes, sive etiam subiectum cogitans esse dicatur; secundum Kantium autem, nonnisi phaenomenicam nobis manifestat.

At doctrinam de duabus conscientiis, quam Kantius per multas ambages evincere studuit, eius successores omnino reiecerunt. Nam Kantius duplicem conscientiam comminisci ex eo coactus est, quod duplex esse putavit principium scientiae, nempe obiectum, et subiectum. Quocirca, cum eius successores universam scientiam, ut a libi diximus, ab unico principio derivandam esse edixerint, unicum conscientiam menti humanae suppetere contenderunt. Primus omnium Carolus Reinhold contra Kantium insurrexit. Hic tenuit *repraesentationem* esse unicum principium scientiae, et in ea conscientiam consistere. Quod demonstrare adnissus est hoc modo: Cum in in-

¹) *Ibid.*, § 25, p. 190, et 191.

²) *Ibid.*, lib. II, c. 3, p. 340 sqq. Haec in universum est doctrina Kantii. Sed tacendum non est eum in se saepe incurrere, sibi que ipsi contradicere; si quidem non raro unam conscientiam cum altera confundit, et non semel existentiam non esse phaenomenon scripsit. Qua de re cons. Cousin, *Hist. de la philos. mor.*, *École de Kant*, lec. 5^e, *Oeuvr.*, ser. 1^e, vol. V, p. 100 sqq, ed. cit.

tellectu nihil esse queat, quod aliqua repraesentatio non sit, consequitur repraesentationem esse formam unicam et universalem omnium cogitationum. Porro tria qualibet repraesentatione continentur, eaque sunt *obiectum*, quod repraesentatur, sive *cogitatur*, *subiectum*, quod repraesentat, sive *cogitat*, et ipsa repraesentatio, sive *cogitatio*, quae obiectum cum subiecto coniungit, atque ex utroque unum efficit. Iamvero, repraesentatio sine conscientia in nobis esse nequit, quia non possumus quidquam in nobis repraesentare, nisi illud nobis repraesentare consciï nobis simus. Quisquis igitur in se ipsum reflectitur, in qualibet sua cogitatione tria ab se invicem distinguit, scilicet, seipsum, hoc est, subiectum, quod cogitat, obiectum cogitationis suae, et repraesentationem obiecti, quae per ipsum subiectum fit. Repraesentatio, eo quod duplex elementum, nempe subiectum, et obiectum, complectitur, atque ab utroque distinguitur, conscientiam constituit, quia subiectum sui ipsius conscientiam adipisci nequit, nisi se ab obiecto suae cogitationis, et ab ipsa repraesentatione obiecti distinguat. Itaque non solum cogitationes subiecti cogitantis, quod est in nobis, et ipsum subiectum cogitans, sed etiam obiectum, quod cogitatur, obiectum conscientiae sunt ¹.

Ex his vides 1° unicam conscientiam a Reinholdo animae concessam esse, quia ipse subiectum, et obiectum ad unicum principium repraesentationis revocavit; 2° unicam illam conscientiam, ut Fichteus scite dixit, redire ad hoc pronuntiatum: *repraesento, ergo sum* ².

Fichteus Reinholdo plausit asserenti unicum esse oportere principium scientiae, atque hocce principium per conscientiam *immediate* nobis manifestari. At vero, conscientiam in repraesentatione obiecti per subiectum consistere, proindeque repraesentationem esse principium

¹) *Nova theoria facultatis repraesentativae* (germ.); Pragae, et Ienae 1789.

²) *Doctrine de la science*, p. 11, trad. Grimblot, ed. cit.

supremum scientiae prorsus negavit, ea permotus ratione, quod, cum subiectum nequeat obiectum sibi repraesentare, seque ab eo distinguere, nisi conscientiam sui habeat, tantum abest, ut conscientia in repraesentatione consistat, ut ipsa ad repraesentationem efficiendam expostuletur. Quod cum ita se habeat, conscientiam, nisi impossibilis esse dicatur, a sola vi activa subiecti effici pro certo habendum est. Vt, quomodo id fieri possit, explicaret, non aliud, quam leges *abstractionis*, et *reflexionis* concessas sibi voluit. Et sane, si ope abstractionis subiectum omni conditione empirica denudatum excogitemus, in eo non aliud, nisi absolutam, et liberam activitatem invenimus, quippe quod subiectum nihil a semetipso pati potest. Quandoquidem autem omne obiectum a subiecto remotum est, procul dubio subiectum vim suam activam, quam naturaliter exercere debet, nonnisi in seipsum exercere quit, proindeque in se ipsum reflectatur necesse est. Iam, subiectum, cum primo in seipsum reflectitur, hoc actu primitivo reflexionis se *absolute* ponit, seque *τὸ ego purum*, hoc est, omnis conditionis empiricae expers, constituit. At vero, subiectum ex eo dumtaxat, quod se absolute ponit, conscientiam sui minime assequitur, quia ipsum conscium sui fieri nequit, nisi obiectum, hoc est, aliquid, quod ipsum non est, sibi opponat. Hinc subiectum ex eadem libera activitate, qua se absolute ponit, aliquid aliud a se, nempe obiectum, sibi opponere *cogitur*. Subiectum igitur secundo actu reflexionis *τὸ non-ego* in se ponit. Iam, quoniam *τὸ non-ego*, sive obiectum, est aliquid, quod *τῷ ego*, nempe subiecto, opponitur, fit, ut subiectum tertio actu reflexionis infinitam activitatem suam inter *τὸ ego*, et *τὸ non ego* divisam deprehendat, proindeque se ipsum *limitatum*, hoc est, aliqua parte infinitae realitatis suae privatum, deprehendat. Cum subiectum in hoc tertio actu reflexionis se ab obiecto distinguat, in hoc conscientiam sui ipsius in se producit, per quam sui, sive *τῷ ego*, et mundi, nempe *τῷ non-ego*, notitiam adquiret.

Quae quidem conscientia, ut ex dictis patescit, in quadam *limitatione*, sive negatione partis infinitae activitatis subiecti consistit. Haec argumentatio hypothetica est, sed hanc hypothesim necessario admittendam esse Fichteus contendit, quia unus hic modus conscientiam explicandi nobis suppetit. Quoniam actus reflexivus, quo subiectum sibi obiectum opponit, et conscientiam sui acquirit, est quoddam iudicium, Fichteus edixit principium supremum scientiae, quod ipsamet conscientia est, non esse nec *cogito, ergo sum*, nec *repraesento, ergo sum*, sed *iudico, ergo sum*. Hoc iudicium vero *positionem* nuncupavit, quia subiectum per reflexionem non solum duos terminos coniungit, sed etiam illos ex eo, quod coniungit, *ponit*, sive *creat* ¹.

Haec sententia Fichtei a kantiana tribus potissimis capitibus differre nobis videtur. Primo, Kantius, eo quod scientiam ex duplici fonte, nempe subiecto, et obiecto, derivavit, duplicem conscientiam, scilicet sentientem et intelligentem, in homine agnovit; Fichteus vero, cum scientiam ab unica activitate subiecti produci existimaverit, unicam, eamque intellectualem, conscientiam animae inesse contendit. Secundo, Kantius duas illas conscientias, tanquam conditiones, et quodammodo instrumenta, quibus sensus, et intellectus exercentur, habuit; Fichteus autem unicam, quam in homine admisit, conscientiam a subiecto *creari* contendit. Tertio denique, Kantius duas conscientias a se excogitatas a reliquis facultatibus sentiendi, et intelligendi distinxit; at Fichteus, cum conscientiam a cognitione subiecti, et obiecti non distinxerit, consequenter docuit omnes facultates, sive functiones animae, non aliud esse, nisi diversos modos, quibus conscientia explicatur, et evolvitur.

¹) *Doctrine de la science*, part. 1 et 2, ed. cit.; *Second exposit. des principes* etc. ad calc. *Op. cit.* p. 294 sqq, et *Destination de l'homme*, trad. par Barchou de Penhoën, Paris 1832. Cf. Wilm, *Op. cit.*, *Phil. de Fichte*, sect. I, c. 2 et 3, t. II, p. 217 sqq, c. 8, p. 333 sqq, et *Concl.* p. 398 sqq, ed. cit.

Schellingius, quamquam unicum esse universae scientiae principium cum Fichteo senserit, tamen conscientiam, secus ac Fichteus, explicuit, quia censuit principium supremum non esse nec subiectum, uti Philosopho Ienensi post Intellectualistas placuit, nec obiectum, uti Sensistis visum fuerat, sed Absolutum, sive *Identitatem absolutam*, quo subiectum et obiectum sine ulla differentia continentur ¹. Ipse vero contendit Absolutum, cum sub duabus formis *spiritus*, et *materiae* se evolvat, sub forma spiritus fieri conscium sui ipsius, quatenus se esse unum, idemque cum mundo sensili cognoscit, hoc est, quatenus identitatem mundi idealis, et realis in se deprehendit. Iam, eo quod spiritus humanus est ipsummet Absolutum, sive Deus, qui se sub forma spiritus manifestat, consequitur eum conscientiam sui adquirere cum illud, quod in se evolvitur, esse illud ipsum, quod evolvitur in mundo, sive *ideale* et *reale* esse unum idemque, cognoscit ². Instrumentum, quo homo suipsius conscius fit, est *intuitio intellectualis*, quippe quod se ipsum intuendo se unum esse cum Deo, rationemque suam eandem esse cum ratione divina cognoscit. Hinc Schellingius edixit conscientiam 1° in intuitione intellectuali consistere, si quidem homo per illam mundum idealem, qualis in Deo est, in se esse cognoscit; 2° esse cognitionem immediatam, quia spiritus in ea se per se ipsum cognoscit, 3° esse principium universae philosophiae, quia philosophia non aliud est, aut esse potest, quam scientia scientiae divinae, et cognitio cognitionis divinae ³.

Heghelius doctrinam Schellingii in eo quod ad *materiam* attinet, omnino probavit, sed ipsam *forma* carere, atque ἀμεθοδῶς, sine methodo, procedere contendit, quia *intuitio intellectualis* non est aliud, nisi poëticum

¹) Vid. *Logic*. (vol. IV), par. III, cap. VII, art. 1.

²) Cf ibid. cap. III, art. 2.

³) *Idéalisme transcend.*, part. 3, époq. 2 et 3, p. 147-245, trad. Grimblot, ed. cit., et ceteris omissis, *Leçons de methodo Stud. Academ.* (germ.), Stutgardt 1803.

figmentum ¹. Quamobrem explicare sibi proposuit, quomodo, et quibus gradibus evolutionis spiritus ad cognoscendum se, tanquam absolutum, perveniat. Hoc enim modo nosse licet, num identitas absoluta sit reapse principium supremum scientiae, et quomodo spiritus per individuum cogitationem suam reproducat elaborationem dialecticam Ideae, et per eius reproductionem se esse ipsum Absolutum cognoscat. Itaque, postquam tria momenta, quae in *Methodologia* ² innuimus, in evolutione Ideae distinxit, Ideam tum conscientiam sui acquirere docuit, cum in tertio momento a se, quam ipsa extra se proiecit, in se revertitur, atque identitatem subiecti, et obiecti in se advertit ³. Iam, cum spiritus humanus sit ipsum Ens in tertio momento evolutionis, liquet spiritum humanum conscius sui ipsius ex eo fieri, quod se subiectum, et obiectum esse, sive mundum *idealem* et *realem* in se complecti, comperit. Inde deduxit conscientiam *τὸ ego* esse fontem et essentiam cuiuscumque actus intellectualis; si quidem omnes functiones cognitrices animae non aliud sunt, nisi diversae relationes activitatis *τὸ ego* cum mundo, omnesque ideae particulares non aliud, nisi peculiare eiusdem *τὸ ego* determinationes ⁴.

Ex diversis hisce Transcendentalium sentiis facile perspicitur hosce Philosophos hac in re, quemadmodum in aliis multis, Neoplatonicorum vestigiis instituisse. Etenim in primis ipsi, non secus ac Neoplatonici, tuentur subiectum intelligens in homine conscius sui fieri, non quod obiectum sibi, tamquam subiecto, opponit, seque, tanquam subiectum, ab obiecto distinguit, sed quod se idem cum obiecto esse cognoscit. Vnde Heghelius conscientiam, quam post Schellingium exposuit, *speculativam* dixit, eamque a *vulgari* differre contendit, quia haec in oppositione subiecti et obiecti, illa in conciliatione

¹) Vid. *Logic.* part. III cit., cap. IV, art. 2. Cf etiam de hac re Rheinold filium, *Institutiones hist. phil.* (germ.), t. II, p. 662, Ienae 1845.—²) Cap. III, art. 2 (*Logic.* vol. IV).

³) *Encyclop., Logica*, § 19-244, *Opp.*, vol. cit., ed. cit.

⁴) *Opp. cit., Phil. spiritus*, § 377-577, *Opp.* vol. cit., ed. cit.

huius oppositionis, proindeque in identitate subiecti et obiecti, fundamentum habet. Praeterea, conscientiam cum scientia secundum eosdem Neoplatonicos confundunt, quia spiritus, eorum iudicio, tum sui conscius fit, cum mundum, qui in ipso evolvitur, sive mundum realem, eundem esse cum mundo, qui extra ipsum evolvitur, sive mundo ideali, cognoscit. Nec mirari quisquam debet, haec duo pronuntiata ipsis communia esse; si quidem ex pantheismo sponte sua fluunt, et reapse a pseudo-mystico Fr. Eckarto ¹, a theosopho Iacobo Boehmo ², et ab hebraeo philosopho Spinoza ³ defensa sunt. Nam, si sub-

¹) Videsis praeter *Sermones* (inter Opera Tauleri, fol. 242 sqq., Basileae 1821) ea, quae ex libris eius anecdotis Carol. Schmidt nuper evulgavit in opere, *Du mysticisme allemand au XIV siècle*, inter *Comment. Acad. Paris.* v. 11, *Savants étrang.* Paris 1847.

²) *Les trois principes de l'essence divine*, trad. par Ballanche, passim, Paris 1802.

³) Heghelius, quem Strausseus secutus est (*Dogmat. christ.*, germ., vol. I, p. 512), Spinozae obiecit eum unicum Ens, nempe Deum, conscientia sui ipsius, sive *personalitate* expoliasse, quia ipsum, tamquam substantiam, non vero tamquam subiectum consideravit (*Hist. phil.*, *Opp.*, vol. XV, p. 377, ed. cit.). Sed valde falsus est, si quidem *Idea* eius a *Substantia* Spinozae fere nihil hac in re differt. Enimvero, 1^o mens humana secundum Spinozam est quidam peculiaris modus cogitationis divinae, sive singularis idea Ideae, quae Deus est, sive Deus aliqua peculiari idea affectus. 2^o Mens tum veras ideas rerum adipiscitur, cum per *contemplationem*, sive *intuitionem intellectualem* ad Ideae cognitionem assurgit. 3^o Mens simul atque hunc statum perfectae cognitionis assequitur, se in Deo esset, et per Deum concipi cognoscit. 4^o Intellectus et voluntas Substantiae conveniunt, non prout haec in se, sive absolute consideratur, sed prout per mentes humanas, sive per peculiare modos vel ideas evolvitur, quibus cogitatio infinita Dei determinatur. Pauca ex multis afferamus: « Intellectus actu sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad Naturam naturatam (*mundum*), non vero ad « naturantem (*Deum*) referri debent » (*Ethic.*, part. I, prop. XXXI, *Opp.* vol. II, p. 62, ed. Paulus, lenae 1803). « Idea vera in nobis « est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae « explicatur, est adaequata » (*Ibid.*, part. II, prop. XLIII, p. 215). « Cum dicimus, mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil « aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed « quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus

iectum, et obiectum sunt vel duo modi unius, eiusdemque substantiae infinitae, uti Spinoza voluit, vel duae formae, sub quibus Absolutum se manifestat, uti Schellingius sensit, vel duo diversa momenta evolutionis Entis, uti Heghelio placuit, necesse est, ut spiritus humanus, qui ipsum Absolutum est, cum in se reflectitur, se unum, idemque esse cum obiecto cognoscat, et per diversos actus reflexionis, sive conscientiae, quidquid cognosci potest, cognoscat.

Post Hghelium Frid. Iacobius commemorandus nobis est, quippe qui, etsi Fichteo, et Schellingio aetate praecesserit, tamen in postremis libris suis adversus eos acriter disputavit. Ipse, ut scepticismi, idealismi, et pantheismi monstra, ex absurdis Transcendentalium de conscientia placitis exorta, perimeret, praeter conscientiam *reflexam*, quam propriam intellectus esse censuit, alteram conscientiam *naturalem*, sive directam, in anima agnovit, eamque *sentimentum*, vel *sensum intimum*, vel *rationem* nuncupavit. Iamvero contendit animam conscientia naturali omnes veritates, quae obiectum scientiae humanae sunt, in se ipsa *immediate* cognoscere, et conscientia reflexa intellectus veluti quodam instrumento dumtaxat uti, ut tum eorum, quae extrinsecus per sensus haurit, tum eorum, quae in se per *sensum intimum*, hoc est *rationem*, apprehendit, actu cognoscat ¹. Tacendum non est Iacobio

« humanae mentis naturam constituit, hanc vel illam habet ideam » (*Ibid.*, prop. XI, p. 87). « Mens nostra, quatenus se et corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi » (*Ibid.*, part. V, prop. XXX, p. 289). Cf *Op. cit.*, part. II, propp. VIII, XXI, XXIX, et XLIII, et *De emend. intell.*, vol. II, p. 420-428.

¹) Iacobius doctrinam suam, quam in primis suis libris subobscurè, et varie adumbraverat, provecta aetate luculenter exposuit in duabus *Praefationibus*, quas *Epistolis* suis ad Mendelsshonum de philosophia Spinozae, et *Dialogo circa idealismum, et realismum* in editione omnium suorum Operum praemisit. Vid. vol. II et IV, *Opp. omnia* (germ.), voll. 6 in-8°, Lipsiae 1812-1826. Cf Kuhn, *Iacobius et philosophia sui temporis* (germ.), Moguntiae 1834.

quodammodo praevisse Rousseavium ¹, et Ben. Constantium ², eique inter ipsos Germanos Schleiermacherum ³, Friesium ⁴, aliosque permultos adhaesisse ⁵.

Recensitis praecipuis Transcendentalium opinionibus, iuvabit in Galliam regredi, ibique parumper immorari, ut doctrinam, quam Maine de Biran non ex Reidii, ut plerique eius concives, sed ex Cartesii, et Leibnitii fontibus derivavit, breviter exponamus. Ea autem huc redit: Nos conscii nobis sumus nos quemdam *nisum muscularem* producere; hunc nisum consistere in quadam sensatione musculari magis, minusve vivida, eaque vel grata, vel ingrata; sensationem muscularem a nisu produci, etsi quomodo nisus illam producat, nos lateat. Iamvero, indubium est 1° omnem nisum esse voluntarium, ab ipsaque voluntate non distingui, quia nemo aliquem nisum producit, nisi hunc producere velit, atque idcirco causam, quae producit nisum, esse voluntariam, hoc est voluntatem. 2° Nos esse hanc causam voluntariam, quippe quod conscii nobis sumus nos nisum producere, nosque illum reapse nobis imputamus. Hinc unusquisque nostrum ex eo quod nisum, sive actum volendi, exerit, se, tanquam causam, cognoscit, atque ex eo quod se, tanquam causam, cognoscit, se *personam* esse quoque cognoscit, ita ut *voluntas causa*, et *persona* in homine unum, idemque sint. Ex quo consequitur conscientiam in *voluntate* consistere, et *personalitatem* ex voluntate effici, atque idcirco hominem tamdiu personam esse, et

¹) *Profession de foi du Vicaire Savoyard, Émile*, t. III, p. 20-27, 88 et 89, Genève, 1780.

²) *De la religion considérée dans sa source, dans ses formes, et ses développemens*, Paris 1824-1831.

³) *Sermones de religione* (germ.), Serm. 2, ed. 4, Berolini 1831.

⁴) *Enchir. phil. moral.* (germ.), Lipsiae 1818.

⁵) De Iacobio, eiusque asseclis vid. Amandum Saintes, *Hist. crit. du rationalisme en Allemagne*, lib. II, c. 22, Paris 1841; et de cunctis, quos commemoravimus, nostrum opus, *Quistioni di Logica e Metafisica*, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XX, Ser. I, p. 8 sqq, Napoli 1850.

ab animali distingui, quamdiu voluntatis suae liberae usuram habet. Inde facile Maine de Biran deduxit 1° facultates, sive functiones nostras, non esse diversos modos passivitatis sensitivae animae, sed activitatis, sive conscientiae, quia quaelibet facultas quamdam activitatem necessario continet; 2° obiectum conscientiae non esse solum existentiam τῷ *ego*, sed etiam eius naturam, et proprietates, quia per illam anima se, tanquam libertate praeditam, et principium unicum, proindeque immateriale suarum diversarum actionum cognoscit. Hoc modo Maine de Biran doctrinam Cartesii, et Leibnitii perfecisse sibi adblanditus est. Ipse enim Cartesium impense laudavit, quod existentiam, et personalitatem in qualibet cogitatione, sive conscientia nobis manifestari censuit. Verum eum redarguit, quod activitatem esse conditionem, qua omnis cogitatio exercetur, minime advertit, et *phaenomena*, sive *facta*, quae ipsa exhibet, non expendit: ex quo factum est, ut Cartesius animam, tanquam subiectum suarum affectionum, non vero tanquam vim actionibus suis producendis idoneam, obtruderit, viamque Malebranchio, omnes actiones animae a vi infinita Dei repetenti, straverit. Quocirca τῷ *ego cogito, ergo sum*, τὸ *ego volo, ergo sum*, sufficiens esse contendit. Leibnitium, qui essentiam animae in vi activa posuit, in eo culpavit, quod non perspexit *nisum muscularem* esse signum, ex quo vis actiosa animae patefit, et conscientia, sive personalitas constituitur ¹. At magnam quoque esse huius doctrinae cum Fichteana cognationem scite Cousinius monuit; si quidem Fichteus, ut vidimus, sensit τὸ *ego* actu primitivo activitatis suae se ipsum, tanquam causam liberam, deprehendere, atque ab eo, quod aliud est, distinguere, et τὸ *ego*, quod se ipsum ponit, et evolvit,

¹) Videsis ex eius operibus, quae Cousinius in lucem publicam edidit, praesertim, *L'apperception immediate*, *Oeuvr. phil.*, vol. III, p. 3-137, et *Rapports du physique, et du moral de l'homme*, *Examen des leçons de M. Laromiguière*, et *Doctrine philos. de Leibniz*, vol. IV, Paris 1841.

esse non modo psychologiae, sed universae scientiae unicū principium ¹.

Vacherotus, hanc doctrinam Maine Biran magna ex parte secutus, tuitus est nos ope conscientiae, quam pro speciali facultate, sive funzione animae, habuit, cognoscere non solum actus nostros, facultates, per quas actus exercemus, et existentiam subiecti cogitantis, quod est in nobis, quodque est nostrorum actuum primum principium, sed etiam naturam huius subiecti, quantum illam menti nostrae assequi licet. Hinc ad cognoscendum, nedum existentiam, naturam et proprietates animae humanae nulla hypothesi, aut demonstratione nobis opus esse, sed solam conscientiam sufficere firmiter contendit ².

Unicus nobis restaret actus, ut errorum portenta, quae ab enumeratis Philosophorum, praesertim Transcendentalium, placitis non solum in reliquis anthropologiae partes, et in theologiam naturalem, sed etiam in theologiam revelatam derivata sunt, in propatulo poneremus. At vero, ab his in praesentia nobis abstinendum esse ducimus; si quidem ea, quae circa theologiam catholicam versantur, expendere ad Theologos catholicos pertinet, et de iis, quae sive anthropologiam, sive theologiam naturalem spectant, disserendi in peculiaribus philosophiae partibus commodior locus erit ³. Illud tantummodo hic omittendum non est Antonium Guntherum, eiusque sectatores Baltzer, Knooht, Pabst, Merten, Zukrigl ⁴,

¹) *Préf. de l'Éditeur*, vol. I, p. XL, et XLI, et Naville, *Introd. aux Oeuvr. ined. de Maine de Biran*, vol. I, p. CV sqq, Paris 1859.

²) *Diction. des scienc. phil.*, art. *Conscience*, t. I, p. 569, 571, ed. cit.; cf *Histoire de l'Écol. d'Alex.* etc. part. IV, c. 4, vol. III, p. 388, ed. cit.

³) Cf de hac re Amandum Saintes, *Hist. du rationalisme*, etc., lib. II, c. 11-24 passim, p. 234 sqq, ed. cit.; *Hist. de la vie et des ouvrages de Spinoza*, c. 19-28, p. 249 sqq, Paris 1842; *Histoire de la vie et de la phil. de Kant*, c. 16-18, p. 405 sqq, Paris 1844.

⁴) Horum sententias videre licet apud Clemens, *De Theologia speculativa* (germ.), Coloniae Agripp. 1853.

catholicae philosophiae antecessores, Transcendentalium placita de conscientia amplexatos esse, certe non ea mente, ut exinde mythicas mysteriorum Fidei interpretationes, quemadmodum ab his factitatum est, confingerent, sed ut litteralem illorum veritatem argumentis e conscientiae penu petitis demonstrarent. Enimvero, Guntherus tenuit conscientiam ex tribus elementis constare, nempe ex eo quod aliquid repraesentat, ex eo quod repraesentatur, et ex repraesentatione, quae repraesentans, et repraesentatum copulat, eamque ad supremum perfectionis gradum extolli, cum spiritus se ipsum, tanquam obiectum repraesentationis internae, constituit. Hac doctrina, quam ex Cartesii placitis, ut ipse ait, sed verius ex Reinholdi, et Fichtei laciniis conflavit, Trinitatem Personarum in Deo demonstrare adniscus est; si quidem « momenta conscientiae, eius iudicio, Enti supremo le-
« vi aliqua immutatione applicata, Divinae Trinitatis
« ideam efficiunt ¹ ». Re vera, ipse subdit: « Conscien-
« tia est forma essentialis entis, cuius elementa mani-
« festantur per distinctionem inter repraesentans, reprae-
« sentatum, et repraesentationem, quae est duorum prio-
« rum unitas, et aequalitas. Conscientia sub hac forma
« completur velut gradus superior scientiae, cum ani-
« mus se ipsum, tanquam obiectum repraesentationis
« internae, constituit. Deus igitur, qui se ipsum in sua
« substantialitate videt, et cognoscit, opponit sibi suam
« essentiam, atque ita constituit se ipsum, tanquam ob-
« iectum suae intuitionis immediatae, sibi opponens suam

¹) Guntherus, posthabitis graecis, et christianis Philosophis, unum Cartesium verae philosophiae parentem salutavit, eumque ab Ecclesia per summam iniuriam damnatum fuisse questus est. (*Convivium Peregrini*, germ., p. 480, Vindob. 1830.) Guntheriani autem magistro suo plaudunt, quod principium philosophiae cartesianae perfecit. Cf Baltzer (*Ephem. cath. etc.*, part. I, germ., p. 150, Coloniae Agrip. 1848); Merten (*Prima elementa Metaph.*, germ., p. 11, Augustae Trevicorum 1848); Pabst (*Homo, eiusque historia*, germ., ed. 2, p. 26, Vindob. 1847); Gnoodt (*Ephem. cath. etc.*, part. II, p. 72, Colon. Agrip. 1848).

« essentiam ; hac enim oppositione illam duplicat. In
 « conscientia divina obiectum est substantia absoluta,
 « aequae ac subiectum ; unde oritur tertium elementum ,
 « quod ab utroque procedens, aequalitatem, atque iden-
 « titatem duorum terminorum oppositionis manifestat ,
 « atque ita absolvit triplicitatem unius, eiusdemque sub-
 « stantiae divinae , quae est perfectio , et complemen-
 « tum Entis absoluti ¹ ». Hinc in Deo tres factores, nempe
theticum, *antitheticum*, et *syntheticum*, et duo momen-
 ta antithetica admisit. Nam primo momento factor the-
 ticus factorem antitheticum ad se , tanquam ad causam
 eius, referens, fit obiectum ; altero autem duo hi factores
 suam aequalitatem substantialem sibi testantes , factorem
 syntheticum producunt, qui, cum referatur ad duos pri-
 mos , tanquam ad duplicem sui causam substantialem ,
 amborum aequalitatem in realem et obiectivam transmu-
 tat ². Iam , cum Guntherus existimaverit dogma Divinae
 Trinitatis esse initium , et fundamentum totius Theolo-
 giae, consequenter asseruit *τὸ ego* debere esse principium
 omnis verae theologiae , sicut omnis sanae philosophiae
 principium est. « Hinc homo, scribit, in seipso habet cla-
 « vem , quae ad sanctuarium Christianorum dogmatum
 « adytum ei patefacit ³ », quippe quod ea, quae de Deo
 tenenda sunt, ex iis, quae in nostro *ego* eveniunt , per-
 spicere in promptu est. Ex quibus vides hos, aliosque,
 quos, brevitatis studio, praeterimus, Theologos, et Philo-
 sophos adeo vim humanae conscientiae exaggerasse, ut per
 eius analysim non solum veritates Philosophicas, sed etiam
 Catholicae Fidei dogmata nobis patefieri autumaverint.

Praecipuis Philosophorum de obiecto , et natura con-
 scientiae sentiis recensitis, ad quaestionum, quae inde
 exurgunt, solutionem accedamus necesse est.

¹) *Prodromus ad Theologiam speculativam* (germ.), ed. 2^a, t. I,
 p. 104, Vindob. 1828.

²) *Ibid.*, p. 109, et 119.

³) Vid. opus, quod cum Pabstio edidit, *Capita Iani* (germ.), p.
 136, Vindob. 1834.

ARTICVLVS VICESIMVS SECVNDVS

Quodnam sit obiectum conscientiae , investigatur

Prima quaestio circa obiectum conscientiae versari debet, quippe quae, ut saepe monuimus, in cuiuscumque facultatis investigatione caput, et fundamentum ceterarum est. Vt vere huic plane satisfaciamus, in antecessum nobis monendum est animam humanam duplici existentiae sui, et actionum suarum conscientia gaudere, scilicet *habituali* et *actuali*. Habitualis ea est, per quam anima se, actionesque suas *actu* non cognoscit, sed ad cognoscendum *actu* se, actionesque suas habilis est. « Illud enim, ait s. Thomas, facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei, quae habitualiter cognosci dicitur ¹ ». Cur vero huic conscientiae nomen *habitualis* datum sit, idem sanctus Doctor explicuit hoc modo: « Anima per essentiam suam se videt, idest, ex hoc ipso, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius, sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui ² ». Actualis vero est ea, « qua aliquis considerat se in actu animam habere ³ », sive, ut luculentius ad rem nostram dicamus, qua anima se esse, et aliquid agere *actu* cognoscit. Conscientia habitualis *immediata*, et *directa* dici solet. Et sane, ipsa est cognitio *immediata*. Namque, cum animae essentia sibi per se ipsam adsit, immo sit, ipsa met anima, est ipsa per se illud, quo anima habitualiter se cognoscit. « Sic intelligitur, idem Doctor subdit, aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est, qua cognoscitur: et hoc modo ad praesens quaeri-

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. X, a. 9 c.*

²) *Op. cit., ibid., art. 8 c. —* ³) *Ibid.*

« tur, utrum anima per essentiam suam intelligat se ¹ ». Et etiam *directa*, quippe quod, cum essentia animae naturaliter, et necessario eidem animae praesens sit, opus animae non est cognitione alterius rei, ut ad se reverteratur, seque sibi praesentem efficiat. Contra ea, conscientia actualis cum habituali comparata, est quodammodo *mediata*, non quod anima per illam se non in se ipsa, sed in alia re, quae inter ipsam et essentiam suam media est, inspiciat, sed quod, ut inferius dicemus, nequeat se actu cognoscere, nisi *aliud*, hoc est aliquid a se diversum, ante noverit. Est etiam *reflexa*, quia ex eo quod anima ad se ipsam actu cognoscendam praevia alterius rei cognitione indiget, consequitur ipsam se *actu* cognoscere non posse, nisi in se convertatur.

Iamvero, animam hac duplici conscientia sui, suarumque actionum reapse praeditam esse certo certius est. Atque in primis, quin anima aliquam habitualement cognitionem sui ipsius habeat, dubitandum non est. Etenim ad efficiendam in anima cognitionem habitualement alicuius obiecti, quod eius vires non excedit, non aliud expostulatur, quam ut obiectum *tanquam cognoscibile*, et *perenniter* cum anima coniungatur. Atqui essentia, sive substantia animae, tanquam obiectum intelligibile, et perenniter cum anima coniungitur. Et quidem *tanquam obiectum inielligibile*, quia essentia animae, cum sit incorporea, lumen intelligibile in se habet, proindeque intelligibilis per se est; *perenniter* autem, quia essentia animae cum *esse* eius necessario coniungitur, cum *esse* sit actualitas rei. Ergo anima essentiam suam, sive se per essentiam suam *habitualiter* cognoscit. Hocce argumentum, quod ex Alberti Magni ², et s. Tho-

¹ *Op. et loc. cit.*

² « Similiter intellectus intelligit se semper: probatum enim est « supra, quod omne intelligibile, quod est in intellectu, recipit « lumen intelligentiae agentis ad complementum intellectus qui « est de ipso. Item probatum est, quod substantia rationalis animae essentialiter est in intellectu possibili, et non indiget, ut

mae ¹ verbis concinnavimus, Scotus ad brevem formam reducens, scripsit nihil prohibere, quin anima *actu primo* semper se cognoscat, sive quod idem est, habitualement cognitionem sui habeat, « neque ex parte unius causae, « neque ex parte ambarum, neque a parte unionis earum ² », quia, quemadmodum recens eius interpretes scripsit, « ut animae essentia est ex se intelligibilis, ita intellectus potens intelligere obiectum sibi praesens, uti « est anima sibi identificata ³ ».

Perperam quisquam existimaret hocce argumentum Malebranchianis favere asserentibus mentem humanam intuitum perennem Dei habere, eo quod Deus est obiectum per se intelligibile, et perenniter menti adest. Namque, uti ad rem s. Bonaventura monuit, Deus, cum si obiectum intelligibile, quod vires humanae mentis supergreditur, naturaliter menti humanae praesens est, prout principium, quod ipsam conservat, et continet, non prout principium, quod ipsam movet, sive ad rei cognitionem determinat. En aurea verba Seraphici Doctoris: « Esse praesens alicui hoc est dupliciter. Vel ut principium conservans et continens, vel ut obiectum immutans et movens. Priori modo est Deus praesens Angelo, et lux caeco, secundo modo non, et ideo non

« abstrahat eam ad hoc, quod intelligat »; *De Hom.*, tract. I, q. LXXII, art. 2, part. 1 ad 3.

¹) « Ad esse habitus intellectivi duo concurrunt, scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset, quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc, quod esset principium actus. Ita dico, quando ab anima cognoscitur aliquid, quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est locus habitus. Vnde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a se ipsa, habet rationem habitus »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. V, q. 1 ad 1.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. VIII, n. 13.

³) Hieron. de Montefortino, *Op. cit.*, t. II, part. I, q. LXXXVII, a. 1, ed. cit.

« est simile de anima et eius habitibus , quia praesentia sunt animae utroque modo. Et ratio huius est ; quoniam haec cognoscibilia non superexcedunt cognoscantis potentiam et naturam ¹ ».

Praeterea animam non solum habituali , sed etiam actuali conscientia sui , et actionum suarum pollere pro certo etiam habendum est. Et sane , cuique illud experientia compertum est , quod ex Aristotele diximus , nos , cum aliquid intelligimus , aut volumus , etiam intelligere , quod illud intelligimus , aut volumus ² , atque in universum nos , cum aliquid agimus , animam aliquid agentem , et actionem eius a cognitione ipsius animae , et actionum suarum discriminare. Atqui in hac cognitione , qua anima se ipsam aliquid agentem apprehendit , conscientia actualis , et reflexa posita est. Animam igitur actuali , et reflexa conscientia sui , et actionum suarum , praeter eam , quam habitualement vocavimus , praeditam esse experientia ratum est. Vnde s. Thomas inquit : « Vnusquisque in se ipso experitur se animam habere , et actus animae sibi inesse ³ ». Id ipsum ex natura ipsa animae luculenter nobis suadetur. Etenim animae ad actualem cognitionem sui acquirendam non aliud opus est , quam ut se sibi met ipsi opponat , sive , quemadmodum s. Augustinus loqui solet , se ante conspectum suum ponat. Etenim , quoniam anima , ut antea diximus , est simul obiectum actu intelligibile , et subiectum intelligens , necessario fit , ut , cum se sibi opponit , ipsa sibi obiectum cognitionis fiat , ideoque semetipsam , actionesque suas cognoscat. Iamvero , anima ita naturaliter comparata est , ut se sibi met opponere non modo possit , sed debeat. Nam cum , secundum illud Procli a cunctis Scholasticis probatum , omne , quod est incorporeum , sit natura sua ad

¹) In lib. II Sent., Dist. III, part. 2, a. 2, q. 2 ad 3. Cf s. Thomas Qq. disp., De Verit., q. VIII, a. 3 ad 7.

²) Vid. p. 282. Cf s. Thomas in h. l. Eth. lect. XI.

³) Qq. disp., De Verit., q. X, a. 8 ad 8.

se rediens, sive reflectendi capax ¹, procul dubio anima
« propter immunitatem a materia, ut cum s. Bonaven-
« tura loquamur, est reflexiva sui super se ² ». Ergo na-
tura animae expostulat, ut non solum habitualem, sed
etiam actualem cognitionem sui habeat.

S. Thomas multis in locis propositiones theologiae
proclianae ad hanc rem spectantes ³ interpretans diserte
ostendit animam, quatenus corporis forma est, essentiam,
et actus suos non cognoscere, quippe quod facultates,
quae ipsi, prout corpus informat, conveniunt, in se i-
psas reflecti non possunt, sed quatenus per se subsistit,
et a corpore haud pendet, se, actusque suos cogno-
scere, quia facultates, quas, prout forma subsistens
est, habet, cum sine organis exerceantur, super se refle-
ctuntur. Vnum, et alterum locum sancti Doctoris exscri-
bamus. « Forma, ipse inquit, in quantum perficit naturam,
« dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur;
« in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam re-
« dit; virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt sub-
« sistentes, sed actus aliquorum organorum, non cogno-
« scunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus, sed vir-
« tutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt se-
« ipsas ⁴ ». Atque alibi: « Illa, quae sunt perfectissima
« in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad

¹) Audiamus s. Thomam, propositionem decimam sextam *In-
stitutionis theologiae* Procli exponentem: « Omne ad seipsum
« conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore.
« Et huius probatio est, quia, cum corpus ad seipsum converti
« non possit... sequitur quod converti ad seipsum sit operatio
« separata a corpore. Cuius autem operatio a corpore separatur,
« necesse est, quod et substantia sit separabilis »; *In lib. De Cau-
sis*, lect. XV. Propositionem Procli videre licet in sua *Institutione
theologica*, quam ante *Enneades Plotini* edidit Hubner, p. LXXVII,
Parisiis 1856.—²) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, part. I, a. 1, q. 3 c.

³) S. Thomas, *In lib. De Causis* (Prooem.), commemorat librum
Procli sub titulo: *Elevatio theologiae*, atque ex hoc librum *De
Causis* excerptum esse coniicit. Cf de hac re Jourdain, *Recher-
ches sur l'âge et l'orig. des traductions latines d'Aristote*, p. 72, ed. 2^e.

⁴) I, q. XIV, a. 2 ad 1.

« essentiam suam reditione completa; in hoc enim, quod
 « cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo ex-
 « tra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se
 « cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus co-
 « gnitionis est medius inter cognoscentem et cognitum.
 « Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt
 « essentias proprias; unde dicitur in lib. *De Causis*
 « (prop. XV) quod omnis sciens essentiam suam, est
 « rediens ad essentiam suam reditione completa ¹ ». Ne
 de cunctis dicamus, s. Bonaventura non solum in lo-
 co iam laudato, sed alibi etiam inculcavit animam
 dumtaxat intellectu, sive ratione seipsam cognoscere, quia
 « reflectere se super se, hoc est virtutis cognitivae su-
 « blimatae a materia, quae quidem est ratio ² ». « Nun-
 « quam, alibi ait, aliqua potentia seipsam cognoscit, vel
 « supra seipsam reflectitur, quae sit alligata materiae.
 « Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae, et
 « substantiae corporali praeter solam rationalem, sola
 « illa est, quae potest se super seipsam reflectere ³ ».

Ex his omnibus perspicis ab immaterialitate animae
 repetendum esse, quod ipsa conscientiam sui, et actio-
 num suarum cum actualem, tum habitualement habeat.
 Namque ipsa ex eo, quod est immaterialis, est et su-
 per se reflectendi capax, et intelligibilis *actu*. Atqui
 ex eo, quod *actu* intelligibilis est, efficitur, ut se per
 seipsam habitualiter cognoscat, atque ex eo, quod su-
 pra se reflectitur, efficitur, ut se sibi opponat, et ita
 seipsam actu intelligat. Ergo anima ex eo, quod incor-
 poreae est, habitualement, et actualem conscientiam sui ha-
 bet. Id s. Augustinus luculenter asseruit his verbis:
 « Sed, quoquo modo se habeat vis, qua oculos cernimus,
 « ipsam certe vim, sive sint radii, sive aliud aliquid,
 « oculis cernere non valemus, sed mente quaerimus, et,

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. I, a. 9 c. Cf ibid., q. X, a. 9 c.*

²) *In lib. II Sent., Dist. XXV, part. I, a. 1, q. 3 sol.*

³) *Ibid., q. 1 sol.*

« si fieri potest, etiam hoc mente comprehendimus. Mens
 « ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus
 « corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam.
 « Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est
 « incorporea ¹ ».

Haec duarum conscientiarum distinctio, quam Scholastici, duce s. Augustino, tantopere insinuarunt, cum humanae cognitionis factis adprime consentit; si quidem certum est animam non semper se, actionesque suas *actu* cognoscere, itemque certum est se, cum se *actu* non cognoscit, non esse in mera potentia ad se cognoscendam, alioquin ad actualem cognitionem sui ex eo solum, quod sibi praesens est, vel supra se convertitur, progredi non posset. Itaque scite s. Augustinus docuit animam, etiam cum de se non cogitat, seipsam omnino non ignorare, quemadmodum homo litterarum gnarus litteras ignorare non dicitur, quando de litteris non cogitat. Neminem pigeat rursus audire sanctum Doctorem utriusque conscientiae existentiam et differentiam diserte exponentem: « Tanta est tamen cognitionis vis, ut nec ipsa
 « mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi
 « quando se cogitat; ac per hoc ita nihil in conspectu
 « est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogi-
 « tatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspe-
 « ctu suo, nisi seipsam cogitando. Quomodo autem, quan-
 « do se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum si-
 « ne seipsa numquam esse possit, quasi aliud sit ipsa,
 « aliud conspectus eius, invenire non possum. . . Mens
 « igitur, quando cogitatione sua se conspicit, intelligit se
 « et recognoscit; gignit ergo hunc intellectum, et cogni-
 « tionem suam. Res quippe incorporea intellecta con-
 « spicitur, et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gi-
 « gnit istam notitiam suam mens, quando cogitando in-
 « tellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita
 « fuerit, sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae

¹) *De Trinit.*, lib. IX, c. 3, n. 3.

²) *De Trinit.*, lib. XIV, c. 5 et 6, n. 8.

« sunt res, quae memoria continentur, etiam si non cogitentur; quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitat ¹ ».

His praestitutis, tria, uti ex diversis opinionibus Philosophorum facile perspicitur, de obiecto conscientiae nobis quaerenda sunt; scilicet, 1° num anima conscientia habituali, et actuali dumtaxat actus suos, an vero se ipsam, quae illorum subiectum est, apprehendat: 2° utrum sui, actuumque suorum solam existentiam, an vero etiam naturam, et proprietates cognoscat; 3° utrum se, qualis ipsa sibi apparet, an qualis revera in se est, apprehendat.

Quod ad primum attinet, ii, qui conscientiam habitualement in anima praeter actualement admittunt, dubitare nullo modo possunt, quin anima, illius ope, et actus suos, et se ipsam illos actus exerentem apprehendat. Etenim, quoniam conscientia habitualis in anima ex eo efficitur, quod anima sibi perenniter praesens est, consequitur animam conscientia habituali eo modo se cognoscere, quo ipsa sibi praesens est. Atqui anima ipsa sibi praesens est, prout est principium actuum suorum, propterea quod ipsa sibi praesens esse debet, prout revera est, atque ipsa revera est actuum suorum principium. Ergo anima, ope conscientiae habitualis, se ipsam, prout est principium actuum suorum, cognoscit. Iamvero cognoscere se hoc modo idem valet, ac se aliquid agentem, hoc est se, et actiones suas cognoscere. Anima igitur conscientia habituali non modo actus suos, sed se ipsam quoque cognoscit. S. Augustinus id docuit tum saepe, tum in hisce brevibus locis: « Nihil tam
« novit mens, quam id, quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi ² ».
Atque alibi: « Sic condita est mens humana, ut num-

¹) *De Trinit.*, lib. XIV, c. 5 et 6, n. 8.

²) *Ibid.* c. 4, n. 7.

‘ quam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligat ¹ ’.

Illud prima fronte in dubitationem adduci posse videtur, utrum obiectum conscientiae actualis sint dumtaxat actus animae, an etiam ipsa anima, quae subiectum illorum est. Nam, quandoquidem intellectus supra actiones suas reflectitur, et anima per intellectum capax reflexionis est, dubitatio institui potest, utrum anima conscientia actuali, et reflexa solum actus suos intellectiles, an etiam se ipsam, quae illorum principium est, cognoscat. Sententia negans plerisque recentibus arrisit; verum nobis, secundum Scholasticos, eorumque ducem s. Augustinum, asserens sententia probatur. Enimvero, ex eo quod anima conscientia habituali non modo actus suos, sed etiam se ipsam illos exerentem cognoscit, ipsa etiam conscientia actuali se simul cum actibus suis intellectilibus cognoscere dicenda est. Cui rei duo momenta rationis favere nobis videntur. Quorum primum hoc est: Anima est unicum subiectum, sive principium intelligens, quod conscientia *directa* se, et actus suos implicite, et habitualiter apprehendit, et quod conscientia *reflexa* se, actusque suos intelligere intelligit, sive, ut recentes loqui malunt, esse unicum subiectum, quod se et *cogitat*, et *recogitat*. Iamvero, si anima est unicum subiectum, quod conscientia habituali se cognoscit, sive *cogitat*, et conscientia actuali se recognoscit, sive *recogitat*, necesse est, ut ipsa se conscientia actuali eodem modo recognoscat, quo conscientia habituali se cognoscit. Hinc, quoniam anima conscientia habituali non solum actus suos, sed etiam se ipsam cognoscit, conscientia actuali quoque se cum actibus suis recognoscat necesse est. Alterum huiusmodi se habet: Conscientia actualis est perfectio, sive ut Scholae aiunt, *complementum* conscientiae habitualis, quippe quod anima conscientia actuali *actu* cognoscit illud ipsum, ad cuius actualem cognitio-

¹) *De Trinit.*, lib. XIV, c. 14, n. 18; Cf in h. l. s. Thomas, I, q. LXXIX, a. 7 ad 1.

nem assequendam naturaliter habilis erat. Atqui in eo , quod perficitur, plus esse non potest, quam in eo quod perficit. Ergo, si anima per conscientiam habitualement una cum actibus suis se ipsam cognoscit, necesse est, ut ipsa etiam conscientia actuali non solum actus suos , sed etiam se ipsam , quae est illorum principium , cognoscat.

Hisce argumentis , quae ex dictis sponte sua fluunt , alia, ab Aquinate nostro petita, addamus. Atque in primis , anima actualement conscientiam acquirit per operationem , qua supra se convertitur , sive ad seipsam redit. Cum enim intellectiones in anima, tamquam in subiecto proprio , sint , anima illas nonnisi in se ipsa cognoscere potest , easque in se ipsa cognoscere non potest, nisi ad seipsam redeat. At, si res ita se habet , necesse est , ut anima conscientia actuali non solum actus suos, sed etiam essentiam suam, quae illorum principium, et subiectum est, cognoscat. Etenim, anima , si per reditionem, sive conversionem sui ad se, actus suos in se cognoscit, illos in se, tamquam principio, et subiecto illorum, cognoscat necesse est, quia actus in ipsa sunt, eo quod ipsa est principium , et subiectum illorum. Atqui cognoscere actus animae in anima , tamquam principio et subiecto illorum, idem est, ac cognoscere una cum actibus ipsam animam ; siquidem, cum actus animae ex essentia animae emanent , in eaque haereant, haud possibile est actus a nobis intelligi , quin essentia simul intelligatur. Anima igitur conscientia actuali non modo actus suos , sed etiam se ipsam, sive essentiam , cognoscit. Hoc argumentum , ni fallimur , his paucis verbis, quae s. Thomas e Proclo sumpsit, innitur: « Cum dico, quod sciens scit
« essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem. Ergo patet, quod in hoc, quod sciens scit
« essentiam suam, redit , idest convertitur per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam , intelligendo scilicet eam ¹ ».

¹) *In lib. de Causis*, lect. XV. E re est legere ipsum Proclum, *Instit. theol.*, prop. XLIV, p. LXVII, ed. cit.

Praeterea, cum anima per conscientiam actualem in se convertitur, seque ipsam apprehendit, sciens, et scitum una res sunt, quia eadem anima est principium, licet mediatum, et terminus, sive subiectum, et obiectum operationis, qua se cognoscit. Atqui anima, prout est sciens, scientiam, et subiectum eius complectitur. Ergo etiam, prout est scita, utrumque est. Quocirca, si anima conscientia actuali se ipsam cognoscit, procul dubio ipsa non solum actus suos, sed etiam essentiam suam, quae illorum actuum principium et subiectum est, cognoscit. Audiamus eundem Doctorem, qui post verba, quae modo adduximus, illico subdit: « Cum anima scit essentiam suam, sciens et scitum
« sunt res una, et ita scientia, qua scit essentiam suam,
« id est ipsa operatio intelligibilis, est ex ea, inquantum est scita ¹ ».

Ad haec, anima conscientiam actualem, ut dictum est, ex eo assequitur, quod supra se convertitur. Atqui anima, ut Proclus inquit, non solum secundum operationem, sed etiam secundum substantiam supra se convertitur; alioquin, cum converti super se quaedam perfectio sit, operationem esse essentia, sive substantia praestantiorum dicendum foret: « Omne, quod secundum operationem est ad seipsum, et secundum substantiam
« est ad se conversivum. Et hoc probat (*Proclus*) per
« hoc, quod cum converti ad seipsum sit perfectionis,
« si secundum substantiam ad seipsum non converteretur, quod secundum operationem convertitur, sequeretur, quod operatio esset melior, et perfectior, quam
« substantia ² ».

Denique, quod operae pretium est, sanctus Doctor, ipsum Proclus secutus, ex eadem causa, per quam anima super se reflectitur, ipsam non solum super actus suos, sed etiam super essentiam suam reflecti demonstravit.

¹) Loc. cit.

²) Ibid. Cf Proclus, *Op. cit.*, prop. XLIV, p. LXVII, ed. cit.

Enimvero , anima , uti ostendimus , super se reflectitur , suique ipsius actu conscia fit , eo quod ab omni materia vacat , atque idcirco per se subsistit. Atqui illud , quod per se subsistit , cum supra se convertitur , secundum essentiam , sive substantiam , super se convertitur , quia in se , non in alia re , esse suum habet. Ergo anima per conversionem sui supra se ipsam , qua conscientiam actualem sui adipiscitur , non solum actus suos , sed etiam substantiam , sive essentiam , quae illorum subiectum est , cognoscit. « Illa enim , ait sanctus Doctor , dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti , quae subsistunt per seipsa . . . Et hoc ideo convenit animae , et unicuique scienti seipsum , quia omne tale est substantia simplex , sufficiens sibi per seipsam ¹ ». Vnde illud pronuntiatum Procli: « Omne quod sui ipsius cognoscendi facultatem habet , ad seipsum omnino revertendi facultate praeditum est ² » , probavit , eiusque hanc rationem dedit: « Cuius probatio est , quia quod seipsum cognoscit , convertitur ad seipsum per suam operationem , et per consequens per suam substantiam ³ ».

Hanc vero sententiam s. Augustini fuisse indubium est; si quidem hic sanctus Doctor frequenter asseruit unumquemque nostri *obtutu mentis* , sive conscientia actuali , non solum volitiones , intellectiones aliosque actus suos cognoscere , sed etiam se ipsum , qui vult , intelligit , aliosque actus exerit , necnon facultates , puta intellectum , et voluntatem , quibus actus suos producit. Praeter ea , quae antea exscripsimus , haec pauca instar ceterorum sint: « Mentis obtutu . . . se quisque interiorius videt viventem , videt volentem , videt quaerentem , videt scientem , videt nescientem . . . Sic vides vitam tuam , voluntatem , inquisitionem , scientiam , ignorantiam , quia nec ipsa est contemnenda visio , videre quod nescias; sic , inquam ,

¹) *Op. cit.*, ibid. Cf Procl., prop. XLIII, p. LXVII, ed. cit.

²) Prop. LXXXIII, p. LXXIII, et LXXIX, ed. cit.

³) *Op. cit.*, ibid. Cf Procl., prop. XLIII, p. LXVII, ed. cit.

« vides haec omnia, ut in te videas, apud te habeas, ac
 « sine ullis figurarum lineamentis colorumque nitoribus,
 « tanto clarius et certius, quanto simplicius interiusque
 « conspicias¹ ». Atque alibi: « Aliud est aliquid sentire per
 « corpus, sicut in coelo solem, et in terra montem, ar-
 « borem, corpusve quodlibet; et aliud mentis intuitu rem
 « nihilo minus evidentem, sicut nostra voluntas a nobis-
 « metipsis intus adspicitur, cum aliquid volumus, vel
 « cognitio, cum cogitamus, vel memoria, dum recorda-
 « mur, vel tale aliquid in animo sine corpore² ».

Quae cum ita se habeant, concludendum est a phi-
 losophiae christianae placitis, simulque a veritate longe
 aberrasse tum quascumque sectas Sensistarum, tum
 Rationalistas, qui subiectum cogitans conscientia nobis
 haud patefieri pertendunt, illudque vel, uti Sensistae,
 prorsus negant, vel, uti rationalistae, demonstratione e-
 vincere student.

Vidimus animam nostram tum conscientia habituali,
 tum conscientia actuali non solum actus suos, sed et-
 iam se ipsam, sive essentiam suam, quae illorum subie-
 ctum est, cognoscere. At vero, quandoquidem, ut s. Tho-
 mas advertit, duplex cognitio de anima haberi potest,
 scilicet an *sit*, et *quid sit*², in praesentia inquirendum

¹) Lib. *De vid. Deo*, Prooem., n. 3.

²) *Ibid.*, c. 1, n. 6; cf *De Trinit.*, lib. X, c. 11, n. 18.

³) Hoc duplex genus cognitionis egregie sanctus Doctor decla-
 ravit. « Ad cuius rei evidentiam, scribit, notandum est, quod de
 « anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augusti-
 « nus dicit in 9 de Trinit., c. VI, una quidem, qua uniuscuiusque
 « anima se tantum cognoscit, quantum ad id quod est ei pro-
 « prium: et alia, qua cognoscitur anima, quantum ad id, quod
 « omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio, quae
 « communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur ani-
 « mae natura. Cognitio vero, quam quis habet de anima, quantum
 « ad id, quod est sibi proprium, est cognitio de anima, prout esse
 « in tali individuo. Vnde per hanc cognitionem cognoscitur, an
 « est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam: per
 « aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per
 « se accidentia eius »; *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. X, a. 8 c.

nobis est, utrum anima utraque conscientia solum *an sit*, nempe existentiam actuum suorum, et alicuius essentiae, quae illorum subiectum est, an etiam *quid sit*, nempe naturam actuum, et ipsius essentiae, cognoscat. Hoc quaestionis caput hic diligenter tractandum est. Nam non pauci nuperi Philosophi, quos recensuimus, cum lockianae, et condillachianae doctrinae vitium, quod modo deteximus, vitaturi, in contrarium cucurrissent, spiritum humanum, ex eo, quod conscius suis est, non solum existentiam, sed etiam naturam, et attributa $\tau\alpha$ ego in se cognoscere contenderunt. Verum haec opinio non minus, quam lockiana et condillachiana, absurda est.

Atque, ut a conscientia habituali ordiamur, animam, huius ope, naturam sui, et actuum suorum minime cognoscere omnino certum est. Vt id luculenter pateat, advertendum est, nos non posse ullius rei essentiam, sive naturam, cognoscere, nisi genus, ad quod pertinet, et differentiam specificam, per quam a ceteris rebus dividitur, cognoscamus, quia genus et differentia sunt partes essentiales rei. Iamvero, anima per solam praesentiam suam, qua se habitualiter cognoscit, genus et differentiam specificam sui cognoscere nequit. Et sane, anima genus, et differentiam specificam sui cognoscere non potest, nisi se cum aliis rebus conferat, indeque quid sibi cum illis commune, quidque proprium sit, colligat. Atqui anima id per solam praesentiam suam assequi nequit; si quidem, cum per praesentiam suam se *habitu*, non *actu* cognoscat, se per ipsam non *distincte*, sed *confuse* cognoscit, atque ex eo, quod se solum confuse cognoscit, se a ceteris rebus distinguere non valet¹. Ergo anima per cognitionem habitualement sui, quam ex sola praesentia sua adipiscitur, genus, et differentiam specificam sui cognoscere nequit.

¹) Re vera, quoniam habitus locum medium inter *potentiam*, et *actum* sibi vindicat, liquet cognitionem habitualement esse *indistinctam*, sive *confusam*, quia « cognitio indistincta media est inter « potentiam, et actum »; I, q. LXXXV, a. 3 c.

Hoc argumentum a B. Alberto Magno mutuati sumus. Hic enim subobscuro locum s. Augustini *de Trinit.* (lib. X, c. 9, n. 12) explicans, postquam mentem se ipsam intueri in lumine intellectus agentis ostendit ¹, illico subdit: « Et nota, quod aliud est intueri se in lumine intellectus agentis: et aliud converti supra se considerando differentias, et passiones naturae suae. Intueri enim se est hoc, quod dictum est, scilicet praesentia sui in lumine intellectus; sed converti supra se, est reducere subiectum in passiones et differentias per mediam demonstrationis, vel syllogismi: et hoc non semper facit mens. Primum autem semper facit, eo quod semper sibi praesens est. Et propter hoc dicit Augustinus, quod mens non semper cogitat de se: quia cogitare de se est discernere se ab aliis rebus ² ». S. Thomas, eundem locum s. Augustini interpretans, argumentum Alberti M. exposuit hoc modo: Anima tum *quid sit*, sive definitionem sui, novit, cum se, tanquam a reliquis rebus distinctam, cognoscit. Atqui anima, per praesentiam suam, se sibi praesentem, non vero ab aliis rebus distinctam cognoscit. Anima igitur quidditatem, sive essentiam suam, per solam praesentiam suam non cognoscit. En eius verba: « Ex quo (Augustinus) dat intelligere, quod anima per se cognoscit se ipsam quae si praesentem, non quasi ab aliis distinctam: unde et in hoc dicit alios errasse, quod animam non distinxerunt ab illis, quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re, quid est, scitur res, prout est ab aliis distincta. Vnde et diffinitio quae signat, quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis ³ ».

Ex his locis Alberti M., et s. Thomae colligere licet animam, secundum mentem s. Augustini, conscientiae ope se ipsam cognoscere *scientia notitiae*, ut s. Bonaven-

¹) Vid. p. 314.

²) *De Hom.*, tract. I, q. LXXII, part. II, a. 2.

³) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 46, n. 4.

tura locutus est, non vero *scientia discretionis* ¹. Atqui ad perspicendam naturam animae scientia notitiae non sufficit, sed scientia discretionis expostulatur. Ergo anima, ope conscientiae habitualis, naturam suam non cognoscit.

Aquinas noster idem argumentum alibi fusius explicuit, et ni fallimur, hunc in modum: Anima naturam suam per solam praesentiam suam cognoscere non potest, si aliud ad cognoscendam naturam suam, aliud autem ad cognoscendam se per suam praesentiam, tum ex parte obiecti, cum ex parte subiecti expostulatur. Atqui res ita reapse se habet. Etenim, animae ad naturam suam cognoscendam opus est 1° se, tamquam obiectum cognitionis, sibi, tamquam subiecto cognitionis, opponere, hoc est, ipsam fieri sibi obiectum actu intelligibile alioquin genus et differentiam sui in se cognoscere non posset; 2° vim suam cognoscendi in se ipsam intendere, ut quid in ea commune sit, quidque differens, perspiciat. Quocirca ex parte animae, tamquam obiecti, expostulatur, ut ipsa sibi actu cognoscibilis fiat, atque ex parte sui, tamquam subiecti, ut de se, tamquam obiecto cognitionis suae, sibi obviam constituta ratiocinetur, sive, ut scholae aiebant, *negotietur*. Contra ea, anima se per praesentiam suam cognoscit, quin ex parte sui, tamquam obiecti, *actu* cognoscibilis sibi fiat, et quin ex parte sui, tamquam subiecti, in se vim suam intendat; si quidem anima, ut antea diximus, « ex hoc ipso, quod « essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum « cognitionis sui ipsius ² ». Inde sanctus Doctor rationem reddidit, cur s. Augustinus haec tria, scilicet *discernere*, *cogitare*, et *intelligere* ab se distinxerit, atque hanc controversiam mirifice explanavit. « Dicendum, quod secundum « Augustinum (*De util. credendi*, c. XI) differunt co- « gitare, discernere, et intelligere. Discernere est cogno- « scere rem per differentiatu sui ab aliis. Cogitare au-

¹) In lib. III Sent., Dist. XXIII, Resp. ad dub. 4.

²) Qq. dispp., q. X, a. 8 c.

« tem est considerare rem secundum partes, et proprie-
 « tates suas; unde cogitare dicitur quasi coagitare. In-
 « telligere autem dicit nihil aliud, quam simplicem in-
 « tuitum intellectus in id, quod sibi est praesens intel-
 « ligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat,
 « et discernit de . . . se; quia sic quilibet sciret natura-
 « liter totam naturam animae, ad quod vix magno stu-
 « dio pervenitur: ad talem enim cognitionem non suffi-
 « cit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi
 « in ratione obiecti, et exigitur intentio cognoscentis.
 « Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit, quam
 « intuitum, qui nihil aliud est, quam praesentia intelli-
 « gibilis ad intellectum quocumque modo; sic anima
 « semper intelligit se . . . Alio tamen modo, secundum
 « Philosophos, intelligitur quod anima semper se intel-
 « ligit, eo quod omne, quod intelligitur, non intelligi-
 « tur, nisi illustratum lumine intellectus agentis, et re-
 « ceptum in intellectu possibili. Vnde sicut in omni
 « colore videtur lumen corporale, ita in omni intelli-
 « gibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen in
 « ratione obiecti, sed in ratione medii cognoscendi¹ ».
 Itaque anima sui, actuumque suorum naturam conscien-
 tia habituali haud cognoscit.

Quod ad conscientiam actualem attinet, ex iis, quae
 modo diximus, facile intelligitur animam, si conscien-
 tia habituali naturam sui, et actum suorum non cogno-
 scit, hanc ne conscientia actuali quidem cognoscere pos-
 se. Enimvero, conscientia actualis, uti antea innuimus²,
 ad habitualement, tamquam actus ad potentiam, refertur;
 si quidem habitus, uti s. Thomas docuit, non est aliud,
 nisi « qualitas quaedam, secundum quam inclinatur po-
 « tentia ad actum³ » sive, ut alibi scribit, aliquid po-
 « tentiae superadditum, quo perficitur ad suam opera-

¹) In lib. I Sent., Dist. III, q. IV, a. 5 sol.

²) P. 361.

³) Qq. dispp., De Ver., q. XXIV, a. 2 c.

« tionem ¹ ». Atqui, si res ita est, repugnat animam conscientia actuali naturam sui, et actuum suorum cognoscere, cum illam conscientia habituali haud cognoscat. Primo enim, quoniam actus est *esse* eius, quod est in potentia, fieri nequit, ut illud, quod non est obiectum potentiae, obiectum actus sit. Secundo, natura rerum, quemadmodum alias dicemus, ita comparata est, ut quidquid a potentia ad actum progreditur, statim totam perfectionem suam non assequatur ². Id certe, quod ad mentem humanam, de qua hic disseritur, in dubium revocari nequit. Namque mentem humanam a noto ad ignotum progrediendo perfici, praeterquam quod cuique experientia compertum est, ipsa natura eius suadet; si quidem, cum ipsa infimum locum inter substantias intellectuales teneat, fieri non potest, ut universam cognitionem, cuius capax est, simul actu habeat. Iamvero, si anima conscientia actuali naturam sui, et actuum suorum perspiceret, totam cognitionem suipsius statim assequeretur. Nam, cum cognitio cuiusque rei, ut in Ideologia videbimus, a cognitione accidentium eius incipiat, et in cognitionem essentiae desinat, liquet cognitionem essentiae esse illud, quod ultimo loco de

¹) *Op. cit.*, q. XX, a. 2 c. Hinc perspicis autem referri ad habitum, tanquam ad potentiam, licet ad potentiam non simpliciter sumtam, sed bene, vel male dispositam. Vid. s. Thom. *In lib. IV Sent.*, Dist. IV, q. I, a. 1 c. Sed de habitibus alias.

²) « Omne, quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum »; I, q. LXXXV, a. 3 c.

³) « Cum intellectus humanus, ait s. Thomas, exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successively acquirunt »; I, q. LXXXV, a. 5 c. Et post eum Scotus: « Omnis cognitio, quae animae convenit, procedit de imperfecto ad perfectum. . . Et hoc convenit animae maxime coniunctae, quia infimum gradum tenet inter formas, sive substantias spirituales »; *De rerum principio*, n. 21, *Opp.*, ed. cit., vol. III, p. 135, col. 1.

qualibet re cognoscitur, proindeque illud, ex quo cognitio rei omnino perficitur. Ergo naturae animae humanae repugnat, quod ipsa, solius conscientiae actualis ope, naturam sui, et naturam suorum actuum cognoscat. Praeterea anima ad naturam sui cognoscendam multis, complexisque intellectus actionibus opus habet, propterea quod, ut paulo ante diximus, necesse est, ut se actu cognoscat, et se cum ceteris rebus conferat. Atqui actio, per quam anima dumtaxat se ipsam, actusque suos actu cognoscit, est unica, eaque simplex, sive, ut Scholae aiunt, *incomplexa*, quia in simplici conversione animae supra se ipsam consistit. Fieri igitur non potest, ut anima conscientia actuali naturam sui, et actuum suorum cognoscat. Unde s. Thomas, postquam duos modos exposuit, quibus anima se intelligere potest, scilicet: Uno quidem « modo particulariter, secundum quod Sortes vel Plato « percipit se habere animam intellectivam, ex hoc, quod « percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus », subdit: « Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis « praesentia, quae est principium actus, ex quo mens « percipit se ipsam: et ideo dicitur se cognoscere per « suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de « mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens, et subtilis inquisitio¹ ».

Denique, cum anima cognitionem actualem sui per se ipsam habeat, eo quod est principium actionum suarum, ipsa non alio modo se actu cognoscere potest, quam quo est actionum suarum principium. Atqui anima non est principium immediatum actionum suarum per suam essentiam, uti dictum est, sed per suas facultates. Anima igitur per cognitionem actualem sui ipsius essentiam suam cognoscere non potest. Audiatur sanctus Doctor:

¹) I, q. LXXXVII, a. 1 c.

« Anima non est principium actuum suorum per essentiam suam, sed per vires suas; unde, perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus, et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur ¹ ».

Vtramque partem huius quaestionis s. Thomas ex historiae monumentis comprobavit. Exploratum enim est Philosophos in natura animae definienda nullo non tempore inter sese vehementer digladiatos esse, et multas turpes, absurdasque sententias prompsisse; atque e contrario, nullos, ne Scepticos quidem, de existentia alicuius subiecti cogitantis in nobis, quodcumque tandem hoc sit, dubitasse. « Nullus, scribit, erravit unquam in hoc, quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem, qua aliquis percipit, quid in anima agatur, secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscatur in habitu; sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie ² ». Accedit, quod, cum omnes homines se animam habere sciant, maxima pars eorum, quid anima sit, ignorat. « Multi enim, inquit, sciunt se habere animam, qui nesciunt quid est anima ³ ». At vero, si anima ex sola praesentia sui, vel ex sola conversione sui supra se, sive *reflexione*, non modo existentiam, sed etiam naturam suam cognosceret, procul dubio, quemadmodum de existentia animae, ita de eius natura nulla dubitatio, aut controversia inter Philosophos extitisset, et, quemadmodum omnes homines se animam habere cognoscunt, ita omnes quidditatem, sive essentiam animae, compertam haberent. Et sane, illud, quod animae ex sola praesentia sua, vel ex sola conversione sui supra se innotescit, ei naturaliter notum est, quia anima naturaliter ipsa sibi adest, et per quemlibet actum intelligendi supra se reflectitur. Atqui homines circa ea, quae naturaliter ipsis

¹) *Oq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 c.

²) *Ibid.*, q. X, a. 8 ad 2. — ³) *Ibid.*, a. 9 c.

nota sunt, neque in ignoratione, neque in errore versari possunt. Ergo, si anima naturam suam ex sola sua praesentia, vel ex sola conversione sui supra se cognosceret, nullus homo in naturae animae definienda falleretur, nullusque homo illam ignoraret. « Cognitio, quae
 « fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis,
 « sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur
 « per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima
 « scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem, quae naturaliter nota sunt,
 « nullus potest errare: in cognitione enim principiorum
 « indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret
 « circa animam quid est, si hoc anima per se ipsam
 « cognosceret; quod patet esse falsum, cum multi opinati sint animam esse hoc, vel illud corpus; et aliqui
 « numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per se
 « ipsam cognoscit de se quid est ¹ ». Hanc luculentam, aequae ac firmam argumentationem Aquinas noster a s. Augustino didicit; hic enim sanctus Doctor mentem humanam, cum se novit, naturam incommutabilem haud cognoscere ex eo demonstravit, quod homines mentis suae naturam, alii aliter, definiunt. « Cum se ipsam novit humana mens...
 « non aliquid incommutabile novit. . . , aliterque unus-
 « quisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid
 « in seipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali, aut generali cognitione definit ² ».

Ex quibus omnibus intelligitur nos, conscientiae habitualis, atque actualis ope, subiecti cogitantis existentiam in nobis, sed non naturam cognoscere. At perperam exinde quisquam cum Lockio, Reidio, eorumque discipulis conficeret naturam subiecti cogitantis, quod in nobis experimur, imperviam nobis esse: alibi enim videbimus, quam planae, tutaeque viae ad animae, nec non ad multarum rerum essentias, sive naturas perspicandas nobis pateant.

¹) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 46, n. 3.—² *De Trin.*, lib. IX, c. 6, n. 9.

Quod si anima nec conscientia habituali, nec conscientia actuali naturam suam cognoscit, eam ne proprietates quidem suas cognoscere tenendum est. Namque, cum proprietates animae ab eius essentia oriantur, cum eaque necessario colliguntur, fieri non potest, ut animā, quamdiu naturam suam ignorat, proprietates suas cognoscat: hinc ex eo, quod anima, ope conscientiae, quaecumque haec sit, dumtaxat existentiam sui, et actuum suorum apprehendit, consequitur animam non posse, sola conscientia opitulante, immaterialitatem, aliasque suas proprietates perspicere. Hoc consecrarium, quamquam ex dictis sponte sua fluat, comprobare tamen lubet hoc altero argumento: Si anima, ope solius conscientiae, naturam, et proprietates suas cognosceret, nae ipsa, solius conscientiae ope, scientiam sui assequeretur. Atqui absurdum est consequens. Ergo et antecedens. Minor hoc modo probatur: «Cognitio, ait s. Bonaventura, qua anima cognoscit illud, quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientiae¹». Atqui experientia, ut in Logica demonstratum est, nullius rei scientiam gignere valet, quia ipsa rerum causas non pandit. Ergo conscientia, qua anima seipsam cognoscit, scientiam animae gignere non potest. Profecto, opinio a conscientia cognitionem non solum existentiae subiecti cogitantis, sed etiam omnium, quāe ad ipsum pertinent, repetens, cum placitis Neoplatonicorum, et recentium Transcendentalium perbelle consentit. Hi enim, eo quod conscientiam cum ratione confundunt, et rationem in contemplatione, sive *intuitione intellectuali* sui ipsius, vel in sensu quodam divino sui ponunt, nihil, quod ad animam pertinet, conscientiam latere posse cohaerenter pugnant. At mirandum est Maine de Biran, eiusque sectatores, etsi, intuitionis intellectualis figmento reiecto, rationem a conscientia discriminassent; tamen conscientiae fines adeo dilatasse, ut ei non solum factorum internorum, sed et-

¹) In lib. III Sent., Dist. XXIII, Resp. ad dub. 4.

iam, quod proprium munus rationis est, naturae et proprietatum subiecti cogitantis cognitionem tribuerent. At quam longe et hi, et illi a vero aberraverint, cum ex iis, quae diximus, tum ex iis, quae passim dicturi sumus, abunde patebit.

Perspicuum porro est vehementius falsos fuisse nuperos Theologos catholicos, qui in ea sententia versati sunt, nos, ope conscientiae, non solum cognoscere naturam, et proprietates *τῷ* ego, nempe animae nostrae, sed etiam ex contemplatione naturae, et proprietatum animae ad perfectam demonstrationem Trinitatis divinae conficiendam facile pervenire. Haec opinio Guntherianorum, quae post Claudianum Mamertum ¹, P. Abaelardum ², aliosque perpaucos, in recenti aetate a nonnullis catholicis, uti Cusano ³, Pinio ⁴, Mastrofinio ⁵, Falletio ⁶, aliisque, licet diversis modis, propugnata fuerat, prorsus absurda est. Et sane, etsi Guntherianis illud demus, quod falsum esse diximus, nempe naturam, et proprietates animae, solius conscientiae ope, nobis compertas esse; tamen exinde Trinitatem personarum in Deo demonstrari non posse certum est. Namque, ut s. Thomas scite monuit, cum vis intellectiva mentis humanae non sit eiusdem naturae, ac vis intellectrix Dei, consequitur intellectum *aequivoce*, non *univoce* de Deo, et de

¹) *De statu animae*, lib. II, c. 7, n. 3, *Biblioth. ss. PP.* ed. Gal-landi, t. X, p. 439, ed. cit.

²) Vid. s. Bernardus, Tract. XI (al. *Epist.* 190 ad Innoc. II) c. 1; *Opp.* t. II, col. 463-466, Parisiis 1690.

³) Card. Nicol. de Cusa, *De docta ignorantia*, lib. I, c. 24, *Opp.* t. I, p. 18 sqq, et lib. II, c. 7, p. 31 sqq, *De venatione sapientiae*, c. 24, t. I, p. 317; *De pace fidei*, c. 7 sqq, t. II, p. 866 sqq, et in aliis libris saepe, Basileae 1565.

⁴) *Protologia*, lib. IV, § 248-319, vol. III, p. 1 sqq, Mediolani 1803.

⁵) *Metaphysica sublimior de Deo Vno, et Trino*, Romae 1816, et *Fallaciarum Mag. Piazza adversus Met. subl. demonstratio*, Florentiae 1821.

⁶) *Lo studio analitico della Religione*, vol. II, c. 8 et 9, Romae 1827.

homine praedicari. Atqui, cum aliquid de pluribus *aequivoce* praedicatur, ex cognitione unius cognitio perfecta, sive *sufficiens* alterius hauriri nequit. Fieri igitur non potest, ut ex natura nostrae cognitionis intellectivae naturae cognitionis intellectivae divinae *sufficienter* perspiciatur. Verum ad Trinitatem Personarum in Deo demonstrandam perfecta, sive *sufficiens* cognitio intellectus divini, et voluntatis divinae expostulatur. Ergo, etiamsi anima se, conscientiae suae ope, tantum cognosceret, quantum Guntherus, alique theologiae speculativae sectatores volunt, nullo pacto exinde ad demonstrandam Trinitatem personarum in Deo assurgere posset¹. Praeterea, si in homine intellectus se intelligit, et voluntates se diligit, quin duos terminos ab se distinctos, et substantiales producant, Deum se ita intelligere, et diligere, ut inde duo termini distincti, et subsistentes resultent, ratio humana cognoscere non potest, idque vel ex eo magis, quod in homine intellectus, et voluntas *re* a subiecto aliquid intelligente, et volente, sed in Deo *ratione* dumtaxat distinguuntur². Diximus ex cognitione mentis humanae naturam mentis divinae, proindeque divinae Trinitatis, *sufficienter* non posse perspicui. Nam, mens humana cum intellectu, et voluntate, quibus praedita est, quamdam imaginem Trinitatis prae se ferat³, ex contemplatione illius aliquas ra-

¹) « Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo, et in nobis »; I, q. XXXII, a. 1 c.

²) « Dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione considerari potest; non autem hanc potentiam intellectivam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere, quod Deus intelligendo aliquid gignat a se distinctum »; *Qq. dispp., De Verit.*, q. X, a. 13 ad 2.

³) « Aliquis autem effectus repraesentat causam, quantum ad similitudinem formae eius . . . et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus, et voluntatis, ut supra dictum est. Nam Filius procedit, ut verbum intellectus: Spiritus Sanctus,

tiones *congruentes* haurire nobis licet, quae, etsi Trinitatem Personarum *sufficienter* non probent, tamen nobis ad quamdam Eius notionem assequendam magno adiumento sunt¹.

Frustra vero Guntheriani confidebant Rationalistas in Catholicae Religionis pomoeria facillime sese recepturos, si Mysteria Fidei argumentis e rationis penu haustis demonstrari posse pervidissent². Namque primo res, uti s. Thomas advertit, secus evenire solet. « Cum enim, « ait, aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae « non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. « Credunt enim, quod huiusmodi rationibus innitatur, « et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non « sunt tentanda probare, nisi per auctoritates, his, qui « auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile, quod praedicat fides² ». Secundo, Guntheriani, uti cuique eorum doctrinam consideranti manifestum est, ex conscientiae contemplatione notionem omnino heterodoxam Divinae Trinitatis confingunt, eamque Rationalistis tenendam proponunt. Quamobrem eo ipso, quod Rationalistas ad Fidem catholi-

« ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus « est intellectus, et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis « per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens »; I, q. XLV, a. 7 c.

¹) « Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Vno modo ad « probandum sufficienter aliquam radicem . . . Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae rationi dici iam positae ostendat congruere consequentes effectus . . . « Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse, « et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad « manifestationem Trinitatis: quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes: non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum »; I, q. XXXII, a. 1 ad 2.

²) *Confidebant*, inquit, quia Guntherus, eiusque sectatores iudicio Romanae Sedis, quae hunc, aliosque eorum errores reprobaverat, humillime sese subiecerunt. Vid. nostras *Ephem. cit.* (*La Scienza e la Fede*), vol. XXXIII, pp. 186 sqq, et 399 sqq.

³) *Loc. cit. ibid. c.*

cam pertrahere volentes huius Fidei dogmata cum portentosis illorum opinionibus componere student, sese ab eorum laqueis irretiri patiuntur. Sed de his Theologi fusius ¹.

Quod vero ad Philosophos, et Theologos Rationalistas attinet, nemo sane mirabitur eos catholicum dogma Trinitatis divinae in conscientiae humanae phaenomenis investigasse. Nam, cum spiritus humanus, ut ipsi obganniunt, sit ipsemet Deus, prout se ipsum cognoscit, et intelligit, inde consequitur, Trinitatem Personarum, si qua in Deo admittenda sit, procul dubio non nisi in humanae intelligentiae evolutione inveniri posse, proindeque tribus Personis divinis non *tres res relativas*, uti Ecclesia catholica nos docet, sed tria facta intelligentiae humanae designari ². Sed de his quoque nuperos Theologos catholicos consulere iuvabit ³.

Restat, ut num anima, ope conscientiae, substantiam suam realem, et obiectivam, an phaenomenicam cognoscat, investigemus. Kantius, ut dictum est, sensit non posse explicari, quomodo anima se ipsam cognoscat, nisi in ea praeter conscientiam *empiricam*, cuius ope elementa sensilia congregat, conscientia *transcendentalis* admittatur, per quam elementa sensilia, quae per conscientiam empiricam congregavit, ad unitatem revocat. Porro tenuit 1° conscientiam transcendentalem revera esse conscientiam *primitivam*, quia conscientia empirica non aliter animae

¹) Inter theologos Guntheri, aliorumque adversarios legere licet, Dobmayr (*Syst. Theol.*, t. V, § 99 sqq, Salisbaci 1807-1819); Dieringer (*Dogmatica Catholica*, germ., § 24, Moguntiae 1847), et multis omissis, Ioan. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, part. I, sect. III, tit. 2, § 52, t. I, p. 337-354, Viennae 1855.

²) Legesis, praeter Amandum Saintes (vid. p. 310, not. 3), Veggheider, theologum rationalistam, *Instit. theol. dogm.*, part. 2, c. 3, § 89-91, p. 340 sqq, ed. 8, Lipsiae 1844.

³) Cf ea quae de hac re disseruimus in nostris *Ephem. citt.* (*La Scienza e la Fede*) *Del razionalismo teologico* etc., vol. VIII, p. 177 sqq; *Spinosa, e i moderni Razionalisti*, voll. X, p. 5 sqq, 241 sqq, XI, p. 100 sqq, 401 sqq, XIV, p. 263 sqq; *Il Vangelo secondo Lammennais*, vol. XIII, p. 321 sqq (Napoli 1845-1847), atque alibi.

inservit, quam ut ad conscientiam transcendentalem sui perveniat; 2° conscientiam transcendentalem, non vero empiricam, esse principium omnium actionum intellectricium, quia conscientia empirica non aliud *τὸ ego*, nisi *phaenomenicum*, sive apparens, complectitur, cum conscientia transcendentalis *τὸ ego numenicum*, sive intelligibile, progignat ¹.

At vero, in primis Kantius eo ipso, quod existentiam conscientiae a solidiori principio, quam experientia est, evincere studuit, conscientiam prorsus destruit. Etenim, conscientia transcendentalis, sive *pura*, quam Kantius excogitavit, est prorsus abstracta, quippe quae ab omni elemento empirico vacat, et methodus, qua ad existentiam *τὸ ego* pervenit, est omnino logica. Hinc Fichteus, qui philosophiam kantianam evolvere, et perficere sibi proposuit, mentem nostram ad conscientiam puram nonnisi abstractionis subsidio pervenire posse ingenue dixit ². Atqui *τὸ ego*, quod a conscientia abstracta, et per methodum logicam producit, nonnisi abstractum, et logicum esse potest. Ergo conscientia transcendentali non *τὸ ego* reale, sed *τὸ ego* mere logicum et indeterminatum cognoscitur. Quamobrem Kantius fundamentum, quod experientia firmius esset, conscientiae substernere volens, omnem conscientiam sustulit. Hinc ipse, ut diximus, *τὸ ego*, quod conscientia pura gignit, *phaenomenicum* esse fateri tandem coactus est ³.

His accedit, quod fieri nullo modo potest, ut mens humana ad conscientiam puram assurgat. Namque in primis, mens humana, cum sit natura sua intelligibilis, et intelligens, non potest, quin se ipsam, saltem habitualiter, cognoscat, et, cum sit forma corporis sui, non potest, quin corpus suum, et corpora, quae in ipsum aliquid agunt, sentiat. Hinc fieri non potest, ut anima ad

¹) Vid. p. 298 et 299.

²) *Doctrine de la science*, part. I, § 1, p. 1-13, ed. cit.

³) Vid. p. 299 et 300.

illum statum , in quo nec se ipsam , nec aliquid extra se positum sentiat, hoc est, ad statum conscientiae purae, perveniat.

Quod si Kantio, ceterisque Transcendentalibus demus mentem posse ad hunc statum assurgere, certe ipsa per cogitationis suae analysim ad cognitionem sui ipsius pervenire non posset, quippe quod haud possibile est mentem, eo ipso quod se ignorat, analysim cogitationis suae conficere. « Vbi ergo, s. Augustinus ait, nosse suum novit, si se non novit? . . . Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit? Neque enim aliteram mentem scientem scit, sed seipsam; scit igitur seipsam . . . Quapropter non potest omnino noscere se, quae, dum se nescientem scit, se utique scit¹ ». Ergo Kantius, cum se supra conscientiam empiricam extollere studuit, ut *a priori*, scilicet per analysim cogitationis purae, conscientiam in se construeret, rem, nedum arduam, prorsus impossibilem aggressus est.

Falsum porro est mentem humanam non posse, ope conscientiae empiricae, esse reale, et obiectivum substantiae suae cognoscere. Namque, etsi ipsa, conscientiae empiricae ope, naturam substantiae suae non cognoscat; tamen, quin *esse* eius, prout re vera est, cognoscat, dubitare nemini licet. Et sane, si de conscientia habituali loquamur, haec, ut diximus, in anima ex eo gignitur, quod anima naturaliter ipsa sibi praesens est, quia, cum sit obiectum, quod est intelligibile per se, vim intellectivam eius non exsuperans, necesse est, ut ex eo, quod sibi praesens est, se intelligat. Atqui anima non aliter sibi praesens esse potest, quam prout in se ipsa est, cum quod haec repraesentatio naturalis est, tum quod in ea repraesentans, et repraesentatum unum, idemque sunt. Ergo anima conscientia habituali *esse* suum reale cognoscit. Audiamus s. Augustinum: « Mens, cum se ipsam cognoscit . . . cognitum et cognitor

¹) *De Trinit.*, lib. X, c. 3, n. 5.

« ipsa est . . . Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit ; quia non minus se novit , quam est ¹ », et aliis omissis : « Mens, cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit , ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit , neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua : quia neque ex alia natura est eius cognitio , cum se ipsam cognoscit ² ». Ad id comprobandum eiusdem philosophiae kantianae placita nobis suppetunt. Etenim Kantius docuit mentem nostram aliquid , prout in se est, cognoscere, cum ipsum in se intuetur. Atqui anima cognitionem habitualement sui, ut idem s. Augustinus monuit, ex eo assequitur, quod se intuetur. « Cum se novit mens . . . est utique in seipsa, quoniam ad seipsam mens dicitur ; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicantur ³ ». Ergo , secundum eiusdem Kantii principia , necesse est , ut anima se, prout revera est, cognoscat. Eodem modo de conscientia actuali argumentari nobis licet. Namque anima in conversione sui supra se , in qua conscientia actualis consistit, se sibimet *actu* repraesentat. Atqui etiam actualis repraesentatio oritur ex eo , quod anima sibi naturaliter praesens efficitur, atque etiam in hac repraesentatione repraesentans , et repraesentatum unum , idemque sunt. Ergo anima conscientia actuali , perinde ac habituali, se, non qualis ipsa sibi videtur, sed qualis revera est, cognoscit.

Kantii doctrina explosa, nihil superest, quod de Fichteo adiiciamus. Nam *to ego purum* , ex cuius evolutione Fichteus conscientiam progigni dixit , est 1° subiectum omnino abstractum ; si quidem ad illud nonnisi abstractione, hoc est remotione obiecti, et subiecti, perveniri posse ipsemet Fichteus docuit ; 2° hypotheticum ,

¹) *De Trinit.*, lib. IX, c. 12, n. 18.

²) *Ibid.* lib. cit., c. 4, n. 4; cf c. 11, n. 16.

³) *Ibid.*, c. 5, n. 8.

quia, eodem Fichteo fatente, status, in quo anima nec seipsam, nec quidquam extra se positum cognoscit, hypothesis est ¹. Atqui ex principio abstracto, et hypothetico nihil, quod sit concretum, et reale, educi potest. Ergo conscientia, quam Fichteus ab evolutione τῷ *ego puri* eduxit, nonnisi mera abstractio, et figmentum mentis est. Perperam autem Fichteus sibi persuasit, nisi hypothesis ab eo conficta admittatur, nullum explicandi conscientiam modum nobis superesse. Etenim, praeterquamquod, ut partim vidimus, et partim infra videbimus, plana, et tuta ad conscientiam explicandam via nobis patet, ipse Fichteus *limitationem* τῷ *ego puri*, in qua conscientiam posuit, nullo modo intelligi posse tandem asserere coactus est ². Omittimus commentitiam, quin immo impossibilem esse methodum, qua mentem humanam ad τῷ *ego* purum assurgere, atque ab evolutione eius conscientiam construere autumavit, cum de hac, aliisque philosophiae fichtianae noxis antea dictum sit ².

Incassum vero quispiam ad Kantii, et Fichtei doctrinam, quam explosimus, propugnandam obiiceret, si conscientia nobis subiectum cogitans reale, non phaenomenicum patefaceret, neminem in natura animae definienda falsum iri. Namque aliud est nosse realitatem alicuius rei, aliud autem naturam eius; quapropter ex eo, quod non pauci homines absurdam notionem animae suae sibi conficiunt, eos ignorare esse reale animae suae haud inferendum est. Audiatur rursus s. Augustinus: « Qui opinantur mentis naturam esse corpoream, non ob hoc errant, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea, sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur ³ ».

Haec in praesentia de Kantio, et Fichteo observasse

¹) Vid. p. 303.

²) *Systema phil. morat.* (germ.), p. 114, Ienae 1856.

³) Vid. p. 203 sqq.—⁴) *De Trin.* lib. X, c. 7, n. 10.

satis sit. Cetera enim, a quibus doctrina eorum de conscientiae obiecto pendet, partim antea excussa sunt, partim alias excutientur.

ARTICVLVS VIGESIMVS TERTIVS

Modus, quo conscientia operatur, exponitur

Postquam obiectum conscientiae perspeximus, rei ratio expostulat, ut investigemus, quomodo ipsa operetur, sive quod idem valet, quomodo anima duabus conscientiis scilicet habituali et actuali, existentiam sui, et operationum suarum cognoscat. Ut status huius controversiae plane intelligatur, memoria recolamus oportet, nos aliquid duobus modis posse cognoscere, nempe vel illius notitiam a notitia alterius rei deducendo, vel illam in seipsa considerando, hoc est, ut Scholae aiunt, vel *argumentative*, sive *discursive*, vel *intuitive*, proindeque omnem cognitionem esse vel *intuitivam*, vel *discursivam*. « Dupliciter, ait s. Thomas, dicitur aliquid cognosci. Vno modo, sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius . . . Alio modo, dicitur aliquid cognosci, sicut in quo cognoscitur¹ ». Hinc, cum de modo quaeritur, quo ambae conscientiae operantur, quaestio huc redit, utrum *intuitive*, an *argumentative* anima ambabus illis conscientiis se, actusque suos cognoscat.

Scotus, qui in quaestione decimaquinta *De principio rerum*² hoc Dynamilogiae caput data opera tractavit, duas de hac re Philosophorum opiniones commemoravit; unam s. Thomae, quam, omisso sancti Doctoris nomine, exposuit, alteram ab Henrico Gandavensi³ profectam, quam modo suo explicuit; et mordicus propugnavit. Ipse in primis ratus est animam, ex doctrina s. Tho-

¹) Qq. *dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 8 ad 9.

²) *Opp.*, vol. III, ed. cit.—³) In *Quodlib.* IX, q. 15.

mae, nec conscientia habituali, nec conscientia actuali se, habitus, et actus suos *intuitive* cognoscere. Quod ad actualement attinet, rem facile evicit, quia animam ex cognitione actuum suorum ad actualement cognitionem sui, et habituum suorum progredi s. Thomas aperte docuit. Quod autem ad habitualement attinet, Scotus nullam probationem manifeste adduxit, sed quantum ex iis, quae passim dixit, perspicere licet, his momentis permotus fuisse videtur. Anima, secundum s. Thomam, etsi conscientia habituali se, et quidquid in ea fit, cognoscat; tamen haec cognitio ad actum non pervenit, nisi postquam anima aliquid agit, atque ex actu suo in semetipsam redit. Atqui cognitio, quam anima per reditionem sui in se ipsam acquirit, est *reflexiva*, non *intuitiva*. Anima igitur nec conscientia habituali quidem se, et habitus, actusque suos *intuitive* cognoscit ¹.

Altera sententia a Scoto exposita, et propugnata fuit hunc in modum: Cognitio tum existentiae, tum naturae animae et actuum suorum duplici modo, nempe et quod ad initium, et quod ad perfectionem eius, spectanda est. Quod attinet ad cognitionem *inchoatam* ², in primis pro certo habendum est animam quodam *sensu interiori*, sive *oculo intellectuali*, praeditam esse, quo actus suos in se ipsa experitur; propterea quod, nisi actus suos in se experiretur, ad cognitionem suipsius, et habituum suorum, quam procul dubio habet, nunquam perveniret ³. Ad existentiam sensus interioris evincendam

¹) *Opp. et loc. cit.*, n. 8.

²) « Est tamen advertendum, quod de cognitione ista (animae) « possumus loqui dupliciter, vel quoad huius inquisitionis initium, et inchoationem, qua anima inquit de se, si est, et quid « est; vel quoad huius cognitionis terminum, et consummationem »; *Op. cit.*, n. 19.

³) « Impossibile est, quoad anima se, vel habitus suos intueatur, « nisi etiam prius habeat notitiam de actibus suis sensu interiori, quo experimentatur actus suos interiores spirituales; sicut « sensu corporali particulari experimentatur res corporales exteriores »; *Ibid.*

duo praecipua rationis momenta protulit. Quorum primum huiusmodi est : In omni genere facultatum cognoscentium animae oportet esse aliquam facultatem supremam, et aliquam facultatem infimam, quia, cum anima postremum locum inter substantias spirituales teneat, ipsa a cognitione imperfecta ad perfectam progrediatur necesse est. Iamvero, quoniam duae sunt species facultatum cognoscentium animae, scilicet sentientium et intelligentium, inter ipsas, utpote quae ab unico principio manant, atque in eodem unico principio, tamquam subiecto, haerent, quamdam convenientiam existere necesse est. Quamobrem, cum certum sit animam infima facultatum sentientium, nempe sensibus peculiaribus, res externas, quae sensibilitatis obiectum sunt, in se ipsis, sive immediate et directe apprehendere, pro certo etiam habendum est animam infima facultate intelligendi praeditam esse, quae actus suos in se immediate, et directe experitur¹. Alterum argumentum ita se habet : Illud, quod nobis minus notum est, non potest a nobis cognosci, nisi per illud, quod nobis est magis notum. Quocirca, cum anima, et potentiae, habitusque eius nobis minus nota sint, quam actus interiores eius, liquet nos non posse animam, eiusque facultates, et habitus cognoscere, nisi ex eo quod actus nostros experiamur². Postquam autem anima actus

¹) « Omnis creatura habet infimum, et supremum... sicut vir-
« tus sensitiva habet suum infimum sensum particularem, et suum
« supremum, scilicet imaginationem, vel quaecumque illa sit sen-
« sitiva superior, per quam coniungitur intellectui. Sed forte est
« intellectiva animae nostrae, quae, quamvis se tota sit non or-
« ganica, habet tamen suum infimum, quod tenet se ex parte por-
« tionis inferioris. Et illa est, quae exigitur ad cognitionem et
« experimentationem actuum nostrorum interiorum, sicut sen-
« sus particularis corporalis ad cognitionem, et experimentatio-
« nem actualitatis existentiae rerum sensibilibus »; *Ibid.* n. 20,
et 21.

²) « ... in notitia, quam acquirit de se anima, et de suis habi-
« tibus, oportet, quod incipiat a priori, evidentiori, et notiori.
« Actus autem nostri interiores sunt huiusmodi respectu animae
« et habitus, quia certius intueor me velle et intelligere, quam

suos in se experta est, per vim deductivam intelligendi primo se, prout actuum suorum subiectum est, nec non potentias, per quas actus exierit, et habitus, per quos potentiae ad actus suos inclinant, cognoscit, deinde naturam actuum, et ex natura actuum naturam sui, et potentiarum, habituumque suorum perspicit ¹. Ex his duobus elementis, nempe *experimentatione*, sive cognitione experimentalis actuum animae, atque ex cognitione deductiva, sive discursiva tum existentiae, tum naturae animae, et facultatum eius cognitio prima, sive *inchoata* animae constituitur. Hinc vides cognitionem inchoatam animae cum cognitione rerum corporearum consentire; si quidem in utraque cognitione existentia obiecti experimentatione, eiusque natura argumentatione, sive *discursu* cognoscitur ². Huic cognitioni inchoatae cognitio *consummata*, sive perfecta, succedit. Anima enim, postquam per actus suos existentiam, et naturam sui, et facultatum, habituumque suorum perspexit, in se vim suam intelligendi retorquet, et figit, atque ita naturam suam, et naturas facultatum et habituum suorum, quas argumentatione noverat, tanquam in speculo intellectuali, intuetur ³. Vnde anima cognitionem sui per intuitionem suipsius perficit.

« cognoscam voluntatem meam, et intellectum, et ideo cognitio
« ipsorum praecedat omnem cognitionem »; *Ibid.* n. 21, p. 135.

¹) « Si loquamur de primo modo, sic anima prius cognoscit
« actus suos, utpote velle, intelligere, desiderare et similia, et ex
« notitia actuum sine aliqua specie cognoscit se esse, et de acti-
« bus suis, quia sunt, et qui sunt »; *Ibid.* n. 8.

²) « Et ideo, sicut cognitio de exterioribus incipit ab infimo
« gradu cognitionis, qui est sensus; sic etiam cognitio interior
« de se, vel de suis habitibus, ab isto sensu interiori modo supra-
« dicto: utraque enim cognitio discursiva est inquisitiva de se,
« quia est »; *Ibid.* n. 21. « . . . cognoscendo (anima) actum, ut-
« pote velle, cognoscit arguitive aliquid, discernendo se esse, et
« postea cognoscendo naturam, et modum actuum, utpote quod
« actio intelligendi est immaterialis, reflexiva, et similia, arguit
« potentias tales esse, et per potentias, quod sit substantia »; *Ibid.*
n. 24.

³) Deum autem intellectus, quid sit, apprehendit, determinatur

Hanc sententiam Scoti a sententia s. Thomae, quam, utpote plerisque Scholasticis communem, antea exposuimus¹, duobus potissimis capitibus dissidere perspicuum est. In primis enim anima, secundum s. Thomam, postquam actus suos, et se, prout est illorum subiectum, ope conscientiae novit, ad naturam sui et actuum suorum ope rationis deductivae cognoscendam pervenit; secundum Scotum anima primo ab experimentatione actuum suorum existentiam et naturam sui, et potentiarum suarum deducit, deinde super se conversa, et totam vim suam in se intendens, se ipsam intuetur, atque hac intuitione perfectam cognitionem suipsius, et omnium, quae ad ipsam pertinent, acquirit. Praeterea, s. Thomas ad unicum facultatem intellectivam retulit et conscientiam, cuius ope anima actus suos, et se ipsam, quae illorum subiectum est, cognoscit, et rationem, cuius ope naturam actuum suorum cognoscit, atque ex hac cognitione naturam sui, et potentiarum suarum colligit. Scotus vero tenuit sensum interiorem esse facultatem intelligendi distinctam ab intellectu, ita ut anima sensu interiori actus suos in se experiatur, atque intellectu primum a cognitione actuum suorum argumentando existentiam et naturam sui, et potentiarum et habituum perspiciat, dein seipsam *intuendo* cognitionem sui absolvat, et perficiat. Scotus a s. Thoma ex hoc capite etiam discedere sibi visus est, quod Aquinas ne conscientiam habitualement quidem esse intuitivam voluit, sed ipsam in anima ex eo effici sensit, quod ipsa aliquid a se diversum cognoscit². Sed utrum, nec-

« ad intuitionem, qua mens ab exterioribus sequestrata, et super
« se reflexa, se, et suos habitus intuetur per speculum intellectu-
« ctuale, per actum fixum super essentiam animae et habituum »;
Ibid. n. 24.—¹) Pag. 286, et art. praec. passim.

²) Scotus in aliis suis operibus (*In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 3, n. 24, et q. 8, n. 14, et alibi) hanc doctrinam s. Thomae amplexus fuerat. Verum, quoniam in laudata quaestione *De principio rerum*, ipsam fuse et subtiliter impugnavit, atque ipsi illam, quam nos hic exposuimus, sufficere studuit, huius tantummodo rationem hic habendam nobis esse duximus.

ne mentem sancti Doctoris adamussim assecutus fuerit, inferius dicemus.

Sententia Scoti, eo quod locum inter doctrinam s. Thomae, et opiniones recentium tenet, viam nobis patefacit, per quam ab illa ad istas paulatim perventum sit. Re sane vera, recentium opiniones, uti ex dictis manifeste colligitur, duae potissimae sunt. Prima opinio est asserentium animam, conscientiae subsidio, non modo actus suos, sed etiam se, quae actuum principium, et subiectum est, cognoscere. Hi vero in duas partes rursus scinduntur; si quidem alii dumtaxat existentiam alicuius subiecti cogitantis in nobis, alii autem etiam naturam, si-ve essentiam eius, nobis conscientia pateferi contendunt. Altera opinio est tenentium nos ope conscientiae solum actus animae apprehendere, atque ex illis, ope ratiocinationis, naturam animae, et ipsorum actuum perspicere. Iamvero Scotus, a prioribus discessit, 1° quod animam sensu interiori actus suos, non vero naturam sui et actuum suorum cognoscere censuit; 2° quod sensum interiorem esse facultatem intellectualem docuit, cum recentes illum vel pro facultate sentiendi habent, quam *sensibilitatem internam* vocant, vel facultatem sui generis, proindeque a sensu et intellectu diversam esse pugnant. A posterioribus autem quod animam naturam sui, et potentiarum, et habituum suorum non solum argumentatione, sed etiam intuitione cognoscere sensit.

Quandoquidem modum, quo anima ad naturam, si-ve quidditatem suam cognoscendam pervenit, exponere ad Idealogiam spectat, hic dumtaxat de modo disseramus oportet, quo anima esse sui, actuumque suorum cognoscit. Qua de re investigandum nobis est, 1° num anima, ope conscientiae, immediatam an mediatam cognitionem sui, et actuum suorum habeat, et, si est immediata, utrum sit directa, an reflexa; 2° num haec cognitio tribuenda sit intellectui, an speciali facultati, nempe *sensui interiori*, si-ve hic *spiritualis* et *intellectualis* cum Scoto ¹, si-

¹) *Op. cit.*, q. cit., n. 20.

ve sentiens, aut sui generis cum recentibus dicatur. Verum duabus hisce quaestionibus alia praemittenda est, nempe, utrum anima ad qualemcumque cognitionem sui assequendam aliquid agere debeat, an vero, etiamsi nihil agat, se ipsam aliquo modo cognoscat; quaerenti enim, quo genere actionis cognitricis anima se ipsam cognoscat, animam nonnisi alicuius actionis ope semetipsam posse cognoscere certum, exploratumque sit oportet. Ut praeviae huius quaestionis necessitas pateat, nobis in memoriam revocemus nonnullos Philosophos actum quemdam inchoatum essentialem in cunctis potentiis animae agnovisse, eumque, vocem, a Scholasticis vulgo adhibitam, abusos, *conatum* dixisse¹. Iam ipsi, cum tenerent animam humanam per illum conatum, potentiis suis insitum, confusa, et generica, et perenni activitatis suae cognitione pollere, animam insitam sibi quoque habere cognitionem confusam, et genericam sui, et potentiarum suarum inde confecerunt. Hic conatus, eorum sententia, conscientiam habitualement constituit, eamque a conscientia actuali, quae eandem cognitionem distinctam completitur, discriminat. A praevia igitur hac quaestione ordiamur necesse est.

Iamvero, horum Philosophorum opinio ex eo in primis reicienda est, quod falso fundamento innititur. Nobis enim antea demonstratum est 1^o admittendum quidem esse in singulis facultatibus animae aliquem conatum, sed hunc, quemadmodum B. Albertus M., alique post eum docuerunt, non esse proprie actum nec perfectum, nec imperfectum, sed quamdam propensionem cuiuslibet facultatis ad actus suos exercendos; 2^o nulla esse momenta rationis, quorum gratia potentias *nudas*, sive omnis actus essentialis expertes, esse absurdum figmentum Scholae Leibnitio, Giobertio, aliisque persuasum fuit².

Ast illa opinio non solum falso fundamento innititur, sed etiam per se absurda est. Et sane, hi Philosophi non

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 48. — ²) *Ibid.* p. 51, 52.

diffitentur, immo contendunt animam non posse quidquam cognoscere, nisi quidquam agat; unde docent animam ideo confusa, et indeterminata suis cognitione polere, quod eius facultatibus quemdam actum indeterminatum, sive conatum, naturaliter inesse arbitrantur. Iamvero, activitas, qua animae ad se ipsam cognoscendam opus habet, illa esse nequit, quam ipsi conatus notione comprehendunt. Nam, cum nulla cognitio sine aliquo termino, scilicet obiecto cognito, existere, et concipi queat, liquet animam non posse ullo modo se ipsam cognoscere, nisi se aliquo modo, tanquam terminum cognitionis suae, cognoscat. Atqui conatus, etiamsi secundum Leibnitium, aliosque accipiat, per se nullum terminum habet, quippe quod, quemadmodum ipsi sentiunt, est actus genericus, et indeterminatus, neque determinatur, nisi cum potentia, ad quam ille actus incompletus pertinet, ad actum completum transit, sive cum anima aliquid agit. Ergo anima se ipsam non cognoscit ex eo solum, quod conatum habet ad agendum, sed ex eo, quod reapse aliquid agit.

Id comprobare nobis licet hoc brevi, et dilucido argumento: Nihil, ut saepe dictum est, potest cognosci, nisi cum subiecto illud cognoscente coniungatur. Atqui anima cum se ipsa, prout est cognitrix suis, coniungi nequit, nisi aliquid agat; si quidem, cum actus cognitionis ab ea, tanquam a principio efficiente sui, proficiatur, atque in eam, tanquam terminum, et subiectum sui, desinat; efficitur, ut anima se, quae principium illius est, cognoscat. Ergo anima se ipsam nonnisi ex eo cognoscere potest, quod aliquid operatur.

Denique opinio, quam hic refellendam suscepimus, in pantheismum fichteanum praeceptum ruit. Enimvero, actus *incompletus*, sive conatus, per quem Leibnitius, alique post eum animam conscientiam habitualem sui habere autumant, ipsam essentiam animae, eorum iudicio¹,

¹) Vid. p. 289.

constituit. Iam, si res ita se haberet, dicendum foret conatum esse unicum principium, quo anima et est, et se scit, sive, quod idem est, animam eo ipso, quo se scit, se *ponere*, sive *creare*. Atqui hoc pronuntiatum est fundamentum totius pantheismi, immo est totus pantheismus Fichtei; hic enim, uti adnotavimus ¹, statuit τὸ ego se ipsum cognoscere, eo quod se ipsum *ponit*, sive *creat*. Ergo haec opinio Leibnitii, eiusque sectatorum in pantheismum fichteanum praeceps ruit. Qua in re consentientem habemus ipsum Giobertium, qui, sibi ipsi haud constans, ex hac doctrina Leibnitii cuncta pantheismi genera, quae in nuperis Germaniae scholis obtinuerunt, profluxisse saepe dixit ². Iam, quoniam fautores huius leibnitianae doctrinae a pantheismo sese abhorrere asseverant, animam non conatu ad operandum, sed ipsa operatione conscientiam sui adquirere fateantur necesse est.

Hac praevia quaestione soluta, licet nobis inpraesentiarum modum investigare, quo anima, prout est actionum suarum principium, utraque conscientia habituali, et actuali se ipsam apprehendit.

Atque ut a conscientia habituali initium sumamus, certe ii, qui animam conscientia habituali suipsius polere censent, ipsam, eius ope *immediate*, et *directe* se, et actus suos apprehendere inficiari nequeunt. Et sane, obiectum *immediate*, et *directe* apprehendi dicitur, cum ipsum non in alio, sed in se, et per solam praesentiam suam apprehenditur. Atqui anima, ex eo quod per praesentiam suam se in seipsa intuetur, conscientiam habitualement sui habet. Ergo, si anima conscientiam habitualement sui habere dicatur, ipsam, huius ope, se *immediate*, et *directe* cognoscere dicendum est. Id haud la-

¹) Pp. 302, 303.

²) *Introd.*, vol. II, not. 53, p. 479, ed. cit.; *Errori etc.*, Lett. X, vol. II, p. 176, et 177 ed. Capolag.; *Protol.*, *Saggio II*, vol. I, p. 407, ed. cit. Cf Prisco, *Leibniz giudicato da Vincenzo Gioberti*, in nostris *Ephem. citt.* (*La Scienza e La Fede*), vol. XXXVIII, p. 93 sqq, Napoli 1859.

tenter Scotus insinuavit, cum docuit animam se per actus suos cognoscere non posse, nisi habituales cognitionem sui antea habeat ¹. Verum falso existimavit s. Thomam in ea sententia fuisse, quod non solum conscientia habitualis, sed etiam actualis sit *reflexa*, non vero *directa*. Nam, cum anima, ut mox dicemus, super se reflecti nequeat, nisi per speciem ex phantasmate abstractam ad actum intelligendi determinetur, liquet animam non posse sui, et actuum suorum cognitionem reflexam habere, antequam aliquid extra se positum intellexerit. Atqui s. Thomas luculenter docuit animam, ope conscientiae habitualis, se *per se ipsam* ², sive *per essentiam suam* ³, videre, et hanc cognitionem habituales sui habere, antequam ullum obiectum per speciem eius ex phantasmate abstractam intelligat ⁴. Ergo anima humana, secundum s. Thomam, ope conscientiae habitualis non reflexam, sed directam cognitionem sui habet.

Itaque tota controversia circa conscientiam actualem versatur. Nam s. Thomas, uti dictum est, cum plerisque Scholasticis sensit animam conscientia actuali se ipsam et actus suos *immediate*, et *reflexe* cognoscere. Scotus vero tenuit animam habere cognitionem *immediatam*, et *directam* actuum suorum, *mediatam* et *deductivam* confusam existentiae, et naturae suipsius, et facultatum, habituum, et actuum suorum, atque distinctam *immediatam*, et *reflexam* tum *esse*, tum naturae suipsius facultatum, et ceterorum, quae in ea sunt. Recentium opiniones referre longum, et fortasse parum utile foret.

¹) « Quod cognoscatur... anima per operationes... , necesse est aliquam cognitionem de anima praecedere, quae scilicet sufficit, quod sit indeterminata, et generalis, et quasi habitualis »; *De rerum principio*, n. 6.

²) « Dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per se ipsam secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere »; *Qq. disp., De Ver., q. XV, a. 1 ad 6.* — ³) Vid. p. 313-314.

⁴) « Et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habituales habet, qua possit percipere se esse »; *Qq. disp., De Ver., q. X, a. 8 ad 1.*

In universum dici potest eos, Scotum magna ex parte secutos, hac in sententia versatos esse, quod conscientia, quam *sensum interiorem* appellant, a reflexione distinguitur, atque illa in immediata, et directa cognitione, sive actuum dumtaxat, sive animae etiam consistit, haec autem in quadam functione, sive facultate intellectrici, per quam anima se ab actibus suis, atque ipsos actus ab se distinctos apprehendit.

Iamvero, pro concessio hic sumere possumus 1° animam cognitionem *immediatam*, et *reflexam* habere existentiae non solum actuum suorum, sed etiam essentiae suae, quae illorum subiectum est, si quidem iam a nobis demonstratum est fieri non posse, ut anima actus suos, nec tamen potentias, per quas actus exerit, et se ipsam, quae potentiis ad actus exerendos utitur, cognoscat ¹. 2° Animam non posse per illam operationem *immediatam*, et *reflexam*, quam Scotus *intuitum* dixit, naturam sui potentiarum, et actuum suorum perspicere, propterea quod a nobis demonstratum quoque est animam cognitione immediata et reflexa, utpote quae experimentalis est, non posse naturam sui, et naturas proprietatum suarum cognoscere ². Quapropter prima quaestio, quam tractandam proposuimus ³, circa illud dumtaxat versari debet, num cognitio immediata, quam anima habet, vel actuum suorum dumtaxat, uti post Scotum nonnullis recentibus placuit, vel etiam sui, ut aliis recentibus visum est, sit *directa*, an *reflexa* ⁴.

Quisquis ex se facile intelligit solutionem huius quaestionis a solutione alterius pendere, nempe utrum, necne in anima sensus interior vel prout a Scoto, vel prout a recentibus explicatus fuit, admittendus sit. Nam, si hic sensus interior reapse animae inest, animam non modo immediatam, sed etiam directam cognitionem vel actuum suorum dumtaxat, ut Scotus sensit, vel etiam sui, ut nonnullis recentibus placuit, habere dicendum est.

¹) Vid. pp. 321-325. — ²) Pp. 329-333. — ³) Pp. 348. — ⁴) Ibid.

Sin huiusmodi sensus in anima non est, inde fluit cognitionem vel actuum suorum, vel etiam sui, quam anima habet, esse et immediatam, et reflexam; haec enim cognitio, si sensus interior commentitius est, nonnisi intellectui tribui potest, intellectus autem actus suos nonnisi in se ipsis, sive *immediate*, et per conversionem sui super se ipsum, sive *reflexe* intelligere potest.

Hunc sensum, quem interiorum vocant, revera esse commentitium tum contra Scotum, tum contra recentes facile evincitur. Atque in primis contra recentes argumentamur hoc modo: Ad cognitionem alicuius obiecti explicandam, uti alibi demonstravimus¹, specialis facultas in anima admittenda non est, si ipsa ad alteram facultatem aliquo modo pertinere potest. Atqui cognitionem animae, et actuum eius reapse ad intellectum aliquo modo referri recentes Philosophi non diffitentur; si quidem intellectus, eorum sententia, eo quod vim se supra seipsum reflectendi habet, actus suos apprehendit. Ergo cognitio animae, et actuum eius non a commentitia illa facultate, quae sensus intimus vocatur, sed ab intellectu repetenda est. Contra Scotum autem observamus plures facultates intelligendi ab se distinctas admitti non posse. Namque, uti s. Thomas argumentatus est, quoniam res ad intellectum sub ratione entis referuntur, fieri nequit, ut ipsae ad eum secundum diversas rationes referantur, quippe quod entis, prout ens est, nullae differentiae sunt. Atqui idem obiectum nonnisi secundum diversas rationes ad plures facultates referri potest². Ergo plures facultates intelligendi admitti nequeunt³. Quocirca Scotus

¹) *Dynam.* vol. I, p. 40. — ²) *Vid.* p. 39 vol. I cit.

³) « Si aliqua potentia, subdit sanctus Doctor, secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitatem particularium differentiarum. . . Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Vnde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis »; I, q. LXXIX, a. 7 c.

sensum *spiritualem*, et *intellectualem* ab intellectu distinctum in anima admittens, dynamilogiae generalis pronuntiato contradixit, quod ipsemet docuit, et inculcavit.

Hisce argumentis alia adicere supervacaneum est, cum de re satis manifesta agatur. Restat igitur, ut rationis momenta, quae Scotum ad opinionis suae patrocinium adduxisse vidimus, breviter expendamus. Scotum inquit; si quidem nihil apud recentes occurrit, quo discrimen conscientiae ab intellectu, tantopere, et unanimiter ab eis inculcatum, comprobetur. Quae quidem momenta, perspicuitatis gratia, methodo scholastica proponemus.

Obii. Scotus: Oportet 1^o animae inesse infimam facultatem intelligendi, quemadmodum inest ei infima facultas sentiendi, quia cognitio intellectiva, aequae ac sensitiva, initio imperfecta est, et paulatim perfecta evadit; 2^o quamdam unius cum altera cognationem esse, quia anima est utriusque generis facultatum unicum principium. Atqui anima facultate sentiendi infima res externas in seipsis apprehendit. Ergo animam facultate intelligendi infima actus suos in se ipsa experiri tenendum est.

Resp. *Neg. mai.* quod ad utramque partem; *conc. min. Neg. conseq.* Comparatio vis intellectivae animae cum sensitiva, quam Scotus hac in re instituit, absurda est, quippe quae diversas harum virium cognoscendi naturas confundit. Et sane, anima per plures facultates, easque magis, minusve perfectas, vim suam sentiendi evolvat necesse est. Nam facultates animae ab se invicem distinguuntur secundum diversas rationes, quibus ad obiectum aliquod referuntur, et magis, minusve perfectae sunt, quo magis, minusve perfectum illarum obiectum est; si quidem ipsae, uti antea ostensum est, speciem ab obiectis suis sumunt, et per obiecta sua ab se invicem distinguuntur. Atqui obiectum sensibile ad vim sentientem animae refertur secundum diversas rationes, easque magis, minusve perfectas, prout magis, minusve parti-

ceps est quantitatis, quae fundamentum materialitatis rerum est. Ergo anima per plures facultates, easque magis, minusve perfectas, vim suam sentiendi evolvat necesse est. Contra ea, animam vim suam intelligendi pluribus facultatibus specie differentibus, proindeque magis, minusve perfectis, evolvere repugnat. Nam, quandoquidem immateriale est obiectum vis intellectricis animae, atque immateriale, prout est immateriale, simplex, et uniusmodi est⁴, liquet obiectum intelligibile non referri ad intellectum secundum rationes diversas, easque magis, minusve perfectas; proindeque fieri non posse, ut plures facultates intelligendi, eaeque magis, minusve perfectae in anima ab se distinguantur. Hinc vides primam partem maioris esse absurdam; si quidem ex eo, quod anima facultatem infimam sentiendi habet, haud consequitur ipsam etiam infima facultate intelligendi pollere. Alteram partem vero non minus, quam priorem, absurdam esse per se perspicuum est. Nam, cum vis intelligens animae sit diversae naturae, ac vis sentiens, necesse est, ut modus, quo duae illae vires exercentur, non solum non sit idem, sed etiam diversus.

Inst. Scotus: Quoniam anima est unicum principium,

⁴) B. Albertus M. scite explicuit, quomodo, etsi multae, diversaeque sint res, quae intelliguntur, tamen unum specie sit intelligibile. « Dicendum, quod omne intelligibile cum omni intelligibili est unum in specie quadam. Habet enim intelligibile « duas comparationes, scilicet ad intellectum agentem, cuius « actu efficitur intelligibile, qui actus est et species in omni intelligibili, secundum quod est intelligibile, sicut actus lucis est « actus et species omnis coloris visibilis; et sic omne intelligibile « est unum specie agentis intellectus, sicut omnis color visibilis « unus est specie lucis. Aliam comparisonem habet ad rem, cuius est species; et sic diversa sunt intelligibilia, sicut diversae « sunt res, sicut etiam differunt colores secundum suum esse materiale, quod habent in coloratis. Sed diversitatem hanc non « habent ex relatione ad intellectum, sicut nec habent colores « suam diversitatem ex relatione ad visum »; *De Homin.*, tract. I, q. LVI, art. 1 ad quaest. 1, ed. cit. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 2 ad 7.

quod est sentiens, et intelligens, necesse est facultates intelligendi, et sentiendi inter sese coniungi. Atqui coniunctio harum facultatum nonnisi per infimam aliquam facultatem intelligendi, et per aliquam supremam sentiendi fieri quit. Ergo esse aliquam facultatem intelligendi infimam in anima necesse est.

Resp. *Conc. mai.; neg. min. et. conseq.* Etsi anima sit principium unicum facultatum intelligendi, et sentiendi; tamen, quoniam hae facultates sunt diversae naturae, anima non est per unam principium alterius, sed est principium perinde immediatum utrarumque. Inde perspicitur facultates intelligendi, et sentiendi inter se coniungi non ex eo quod infima intelligentium cum suprema sentientium coniungitur, sed ex eo, quod ambae ab anima, tamquam ab unico principio, emanant, atque in anima, tanquam in unico subiecto, haerent. Namque ex eo quod in ipsa anima, quae illarum principium est, tamquam in unico subiecto, insunt, efficitur, ut ipsae, quemadmodum s. Bonaventura tenet, « se invicem circumcedant, et supra se mutuo reflectantur ¹ ». Ad explicandam igitur coniunctionem facultatum intelligendi, et sentiendi necesse non est admittere in vi intellectiva animae aliquam facultatem infimam, per quam cum suprema facultate vis sentientis coniungatur.

Inst. Scotus: Atqui coniunctio facultatum sentiendi, et intelligendi non potest aliter fieri etc. Ergo difficultas in robore suo manet.

Resp. *Neg. min. subs.* Prob. Intellectus sine sensuum subsidio actus suos exercere non potest. Atqui sensuum subsidio uti non posset, nisi per aliquam suam facultatem cum sensibus coniungeretur. Ergo.

Resp. *Conc. mai.; neg. min.; et conseq.* Et sane, intellectus, uti alibi diximus, sensuum subsidio ad suos

¹ In lib. III Sent., Dist. XIV, a. 1, q. 1 ad 3. Hanc facultatum circumin sessionem, sive, ut sanctus Doctor ait (*ibid.*), circumin sessionem, mox exponemus.

actus exercendos indiget, non prout in se est, sed prout ab eodem principio, ac sensus, emanat, atque in eodem subiecto, ac sensus, inest. Etenim, quandoquidem anima est unicum principium sensus, et intellectus, oportet unum, idemque esse, licet diversis modis spectatum, obiectum sensuum, et intellectus, et, quandoquidem cognitio sensitiva obiecti cognitione intellectiva eiusdem imperfectior est, oportet illam huic praecedere. Inde oritur, ut cognitio intellectiva, quamquam a sensitiva non efficiatur, tamen sine sensitiva existere nequeat. Quod cum ita se habeat, vides sensum cum intellectu ex eo coniungi, quod cognitio sensitiva ab intellectiva perficitur: si quidem illud, quod est obiectum sensuum, nequit esse obiectum intellectus, nisi intelligibile fiat, et nonnisi per ipsum intellectum intelligibile fieri potest. Iamvero, duarum rerum, quarum una ab altera perficitur, illa, quae perficitur, ad naturam rei perficientis accedere debet, non contra, propterea quod inferius superioris, non superius inferioris particeps sit oportet. Itaque ex eo quod intellectus subsidio sensuum ad actus suos exercendos indiget, inferendum non est inesse animae infimam facultatem intelligendi, quae cum suprema sentientium coniungitur, sed esse supremam facultatem sentientem, quae obiectum materiale a conditionibus materiae, quoad fieri potest, eo usque abstrahit, ut intelligibile ab intellectu fieri queat.

Obii. 2° Illud, quod alio notius est, est principium, ex quo aliud cognoscitur. Atqui actus interiores animae habitibus, facultatibus, et substantia ipsius animae notiores nobis sunt. Ergo actus interiores sunt principium, ex quo facultates, et cetera a nobis cognoscuntur.

Resp. *Conc. mai.*; *dist. min.*; quod attinet ad naturam eorum, *conc. min.*; quod attinet ad existentiam, *neg. min.* *Neg. conseq.* Et sane, quandoquidem naturam actuum, habituum, et ceterorum non conscientia habituali, aut actuali, sed ratiocinatione cognoscimus, consequens est nos nonnisi ex comperta natura actuum naturam ani-

mae, eiusque potentiarum perspicere posse. Nam quaelibet res per id cognoscitur, ex quo speciem suam sumit. Atqui, ut antea demonstravimus, actus ex suis obiectis, et potentiae ex suis actibus speciem sumunt. Ergo ex natura obiectorum natura actuum, et ex natura actuum natura facultatum, et habituum, atque ex his omnibus *quidditas*, sive natura animae, quae facultatum principium proximum est, dignoscuntur. Iam, cum illud, ex quo aliud cognoscitur, notius hoc alio nobis sit, naturam actuum naturis facultatum, et animae notio-rem nobis esse manifestum est. At, quoniam, ut modo ostendimus, cognitio directa, et cognitio reflexa, quarum una conscientiam habitua-lem, altera conscientiam actua-lem constituit, immediatae sunt, necesse est, ut anima non solum existentiam actuum suorum, sed etiam existentiam facultatum, et habituum, necnon suipsius, quae actuum, et facultatum principium, et subiectum est, immediate cognoscat. Sed eorum, quae immediate cognoscuntur, unum notius, et prius altero nobis non est. Actus animae igitur, quod ad existentiam attinet, facultatibus, habitibus, et substantia animae nobis notiores non sunt. Ex quibus omnibus perspicis Scotum, doctrinam s. Thomae de conscientia habituali, et actuali impugnantem, pro concessio sumpsisse illud, quod quaerebatur, scilicet esse actuum animae prius, quam esse facultatum, atque ipsius animae a nobis cognosci, proindeque illud hoc notius nobis esse.

Itaque concludendum est 1° facultatem, qua anima vel actus suos dumtaxat, uti Scotus voluit, vel etiam se, et facultates suas, uti recentes diversis modis pugnant, cognoscit, non esse neque sentientem, aut sui generis secundum diversas recentium opiniones, neque specialem facultatem intellectricem ab ea, quae intellectus vulgo dicitur, distinctam, sed esse ipsummet intellectum, per quem anima non solum res intelligit, sed etiam intelligere intelligit. Iuvat hanc doctrinam auctoritate s. Augustini comprobare. Hic enim conscientiam

sensui denegare nobis videtur, cum scribit: « Non aliter
 « bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugien-
 « do, nisi se sentire sentiret; non ad sciendum, nam
 « hoc rationis est, sed tantum ad movendum ¹ », atque
 alibi ²: « Sua interiora (*infantes*) non cogitant ». Il-
 lam autem rationi tribuit, tum alias, cum hoc in loco:
 « A. Ipsa ratio. . . , num alia re se ipsam, nisi se ipsa,
 « idest ratione, comprehendit? an aliter scires te habere
 « rationem, nisi id ratione perciperes? E. Verissimum
 « est ³ ». 2° Cognitionem sui, et actuum suorum, quam
 anima per conscientiam actualem acquirit, non esse di-
 rectam, sed reflexam, quia intellectus, ut modo dictum
 est, se, et actus suos non aliter, quam per conversionem
 sui super se, nempe per *reflexionem*, cognoscere potest.
 3° Non modo cognitionem existentiae actuum, sed et-
 iam facultatum, et habituum, et ipsius animae esse im-
 mediatam.

Postquam vidimus conscientiam esse propriam intelle-
 ctus, prout hic se, et actus suos cognoscit, inquiramus
 necesse est, num actus, quo intellectus se, actumque
 suum intelligit, sit ipsemet actus, quo obiectum suum,
 nempe aliquid extra se positum, intelligit, an ab hoc
 distinguatur. Quaestio huc redit: anima eodem ipso actu,
 quo aliquid intelligit, an diverso ipsum actum intelligen-
 di, et seipsum, prout eius principium est, intelligit?
 Quod ad conscientiam habitualement attinet, priorem senten-
 tiam inter nuperos Philosophos manifeste, et strenue
 Giobertius propugnavit; ipsa enim unum ex capitalibus
 philosophiae suae pronuntiatis est. Revera ipse docuit
 spiritum actu suo primo, qui conscientiam habitualement
 constituit, intueri non solum Ens, sed etiam ipsum ac-
 tum, quo Ens intuetur, et seipsum Ens intuentem,
 propterea quod, cum spiritus sit non modo intelli-
 gens, sed etiam intelligibilis, efficitur, ut cogitatio pri-

¹) *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n. 10; cf *ibid.* c. 19, n. 51.

²) *De Trinit.*, lib. XIV, c. 5, n. 7.—³) *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9.

ma, sive actus primus eius, se pervadat, ob idque eo ipso, quod obiectum suum apprehendit, se ipsam, et spiritum, qui eius principium est, apprehendat ¹. Hinc Rosminio asserenti cogitationem se non per se ipsam, sed per novum actum cogitationis intelligere, obiecit eum confudisse cogitationem secundam, nempe illam, quae ad aliquid obiectum determinatum refertur, cum cogitatione prima, quae refertur ad Ens universale ². Nam cogitatio secunda non potest se ipsam cogitare, nisi intellectus, postquam primo actu obiectum suum apprehenderit, actu secundo in se ipsum reflectatur. E contrario, cogitatio prima, eo quod essentiam animae constituit, est *immanens*, atque ex eo, quod est immanens, seipsam intelligit. En eius sententiam breviter ab eo expositam: « Cogitatio immanens hominis seipsam permeat, et a reflexione discriminatur, quia haec duos actus, illa unicum complectitur ³ »; atque inferius: « Conscientia, utpote quae essentiam cogitationis constituit, ab hac non distinguitur; ex quo fit, ut omnis cogitatio se pervadat, seque, saltem confuse, cognoscat ⁴ ».

At Giobertium ratio sua vehementer fefellit. Enimvero, quandoquidem conscientia habitualis, ut modo diximus, consistit in quodam actu, quo anima actum suum, et se, prout illorum principium est, cognoscit, liquet animam, et actum eius esse terminum actus, qui conscientiam habitualement constituit. Atqui terminus cuiuslibet actus ab ipso actu distinguatur necesse est. Ergo necesse est animam, et actus eius distinguere ab actibus, quibus anima se, et actus suos cognoscit, quemadmodum actus, quibus obiecta cognoscit, ab ipsis obiectis distinguuntur. Apposite ad hanc rem s. Thomas: « Cum actus distinguantur per obiecta, oportet dicere diversos actus, qui terminantur ad obiecta diversa. Vnde sicut sunt di-

¹) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 163.

²) *Ibid.*, p. 172 et 173. — ³) *Ibid.*, p. 269.

⁴) *Ibid.*, Saggio II, p. 365.

« versi actus, quibus intellectus intelligit equum, et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum, et quo intelligit actum illius sub ratione actus ¹ ». Iam, si actus animae a suis obiectis, et actus per quos anima se, et actus suos cognoscit, ab anima, et ab actibus, per quos obiecta cognoscit, distinguuntur, consequitur alium esse oportere actum, quo anima aliquid intelligit, alium autem, quo se ipsam aliquid intelligentem intelligit.

Vnica ratio, qua Giobertius opinionem suam fulcivit, ad rem non facit. Etenim ex eo, quod spiritus est intelligens, et intelligibilis, non aliud, ut dictum est, fluit, nisi illum posse se, actusque suos habitualiter cognoscere sine ulla specie, sed ex eo tantum, quod sibi praesens est, quia illud esse dicitur intelligibile per se, quod ex sola praesentia sui intelligi potest. Verum hic aliud quaeritur, scilicet, utrum anima, prout est intelligens, se ipsam, prout est intelligibilis, intelligat eodem actu, quo aliquid intelligit, an diverso. Giobertius igitur in sophisma incidit, quo aliud pro alio probatur.

Id contra Giobertium ex altero eius pronuntiato, quod in suo systemate etiam capitale est, comprobare nobis in promptu est. Et sane, palmare giobertianae philosophiae pronuntiatum est omnes res non intrinsecus, sed extrinsecus intelligibiles esse, quia, cum solus Deus sit intelligibilis per se, mens humana nihil, nisi in Deo, et per lumen, quod ipse Deus est, intelligere potest. Iamvero, si anima cogitationem suam per ipsam cogitationem intelligeret, certe cogitatio intrinsecus intelligibilis foret, etiamsi principium, ex quo ad actum reducitur, Deus esse diceretur. Cuius rei ratio in eo posita est, quod, ut antea ostendimus, principium formale, quo anima aliquid intelligit, extra animam esse repugnat. Ergo secundum pronuntiatum philosophiae giobertianae, quod attulimus, repugnat animam cogitationem suam per

¹) In lib: *I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 4.

ipsam cogitationem recogitare, sive quod idem valet, unicum esse actum conscientiae habitualis, quo anima Ens cogitat, et quo cogitationem Entis, et se ipsam Ens cogitantem recogitat.

Quandoquidem haec quo pronuntiata philosophiae giobertianae, nempe mentem se, et cogitationem suam per ipsam cogitationem recogitare, et mentem nihil, nisi in Deo, et per Deum intelligere, secum adversa fronte pugnant, effectum est, ut Giobertius sententiam illi, quam ipsi ab initio tribuimus, adversantem multis in locis defenderet. Enimvero, ipse in eadem intuitionem primitiva duos actus agnovit; unum, quo intellectus Ens intuetur, alterum, quo seipsum, tanquam effectum Entis, apprehendit. Omnium locorum hoc unum instar sit: « Intuitio, quae in actu primo Ens apprehendit, in actu secundo apprehendit se ipsam, tanquam effectum Entis, atque in se ipsa, hoc est in perceptionibus sensitivis, atque obiectivis, quae ipsam comitantur, totum mundum sensilem¹ ». Atqui status, in quo anima per intuitionem primitivam versatur, Giobertii iudicio, habitualement conscientiam ipsius animae constituit. Ergo, secundum ipsum Giobertium, alius est actus, quo anima intuitum Entis, et se Ens intuentem intuetur; alius vero actus, quo Ens intuetur, sive secundum doctrinam, quam nos propugnamus, actus, quo intellectus aliquid intelligit, re distinguitur ab actu, quo actum illum, quo aliquid intelligit, et se, qui actum illum exerit, intelligit.

Quaestionem, quam circa conscientiam habitualement excussimus, de conscientia actuali etiam instituamus necesse est. Principio, ad trutinam revocanda nobis est opinio eorum, qui conscientiam cum scientia confundentes obiectum conscientiae esse ipsum obiectum cogitationis humanae pugnant; namque ii, qui tuentur unicum esse obiectum, quod cogitur, et recogitur, fateri coguntur, et re ipsa fatentur unicum esse actum,

¹) *Introd.*, vol. II, not. 38, c. 2, p. 439 sqq, ed. cit.

quo anima rem cogitat, et quo cogitationem rei recogitat.

Iamvero, in primis haec opinio pantheismo, sive obiectivo, sive subiectivo, valde adfinis est. Et sane, eius fautores inficiari nequeunt actus conscientiae esse ex genere actuum *immanentium* animae, hoc est illorum actuum, qui terminum suum in ipsa anima habent, quippe quod, si actus conscientiae cum actibus cognitionis rerum confundunt, hos non secus, ac ceteros actus cognitionis, in anima manere fateantur necesse est¹. At, si actus conscientiae in anima manent, coniunctionem obiecti conscientiae cum subiecto eiusdem, nempe animae conscientis, in ipsa anima fieri tenendum est. Nam, quum omnis cognitio per coniunctionem subiecti, et obiecti efficiatur, oportet, ut coniunctio subiecti, et obiecti ibi fiat, ubi cognitio fit. Iam, quilibet actus conscientiae ex eo efficitur, quod obiectum, prout cogitatur, cum anima in ipsa anima coniungitur; ergo utrumvis sumi potest, scilicet obiectum vel ipsum per se, vel per speciem eius cum anima coniungi. Si primum sumatur, identitas subiecti, et obiecti, quae est dogma proprium pantheismi obiectivi schellingiani, admittenda est; si quidem non aliter intelligi potest *esse* obiecti per se coniungi cum *esse* subiecti, nisi *esse* utriusque unicum existimetur, proindeque, uti Schellingius autumnavit, unicum *esse* ens reale dicatur, in quo *materia*, et *spiritus*, sive *reale*, et *ideale* unum, idemque sunt. Sin alterum, obiectum conscientiae esse ideale, non vero reale dicendum est. Iamvero, si *ideae* vel *imagines* rerum, quas conscientiae obiectum esse sumitur, extrinsecus obvenire dicantur, admittatur necesse est idealismus vulgaris Berkeleyi, qui mentem humanam *imagines* corporum, non corpora cognoscere effutivit. Cum enim nos nihil revera sciamus, nisi id quod scire scimus, certe, scientia humana non circa res, sed circa *ideaes* rerum versari dicenda est, si non aliud, nisi *ideae* rerum obiectum conscientiae sunt,

¹) Vid. p. 374 vol. I cit.

et conscientia a scientia non discriminatur. Sin ideae rerum ab ipsius subiecti evolutione in nobis exurgere dicantur, idealismus transcendentalis, sive pantheismus idealisticus Fichtei, admittendus est. Nam, cum hac in hypothesis non alius mundus, nisi idealis, existat, consequitur non solum mentem humanam cognoscere dumtaxat mundum idealem, non vero realem, sed non alium mundum revera esse, nisi idealem, nempe mundum, quem ipsa mens, sive, ut cum Fichteo loquamur, τὰ *ego* sibi efformat. Hanc cognationem opinionis, quam hic explodimus, cum idealismo, et pantheismo historia nuperae philosophiae luculenter patefacit. Etenim Philosophi transcendentales Germaniae, qui nullum, quantumvis absurdum, aut impium, systematum suorum consecrarium abnuerunt, eo ipso, quo conscientiam cum scientia confuderunt, inde pantheismum, aut *subiectivum*, aut *obiectivum* promanare lubenter confessi sunt.

Hanc opinionem actum cognitionis cum actu conscientiae confundentium, ex eo, quod ad absurda consecraria ducit, absurdam quoque per se esse quisquis facile intelligit. Nihilominus iuvat quosdam praecipuos errores, qui ipsa continentur, patefacere. Principio, mens nostra, uti antea demonstratum est, nullum obiectum cognoscere potest, nisi vim suam cognoscendi in illud intendat, sive nisi versus illud feratur. Hinc, si intellectus unico actu rem sibi obiectam, et se, actumque suum intelligeret, ipsum unico actu in rem sibi obiectam, et in seipsum ferri dicendum foret. Atqui omnino absurdum est intellectum unico actu in se, et in rem sibi obiectam ferri, si quidem absurdum est unius actionis esse plures terminos distinctos ¹. Sed res obiecta, et intellectus, eiusque actus sunt reapse duo termini ab se distincti, quia intelligere, quod est actus intellectus, uti s. Thomas advertit, non est perfectio rei intellectae, sed subiecti intelligentis. Ergo absurdum est unicum esse actum, quo

¹) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 14 c.; *Quodlib.* VII, q. I, a. 2 c., et alibi.

intellectus intelligit et obiectum suum, et actum, quo illud intelligit, et se, qui illud obiectum intelligit. « Ipsum, « inquit, intelligere humanum non est actus, et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis, et ipsum intelligere: sicut « uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Vnde « alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et « alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem ¹ ». Accedit, quod res obiecta, et intellectus sunt termini non solum distincti, sed etiam sibi oppositi, quippe quod, cum res, quae intellectui obicitur, non sit « ipsa eius « essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei ² », res obiecta, et intellectus e regione sibi opponantur necesse est.

Praeterea absurdum est unum, eundemque actum duobus modis diversis perfici. Atqui actus, quo anima obiectum intellectui suo proportionatum intelligit, diverso modo, ac actus, quo se, actusque suos intelligit, perficitur. Namque anima essentias rerum materialium, quae sunt obiectum proportionatum sui intellectus, intelligit per species abstractas ab ipsis rebus, quia res materiales, prout materiae conditionibus obvolvuntur, non sunt *actu* intelligibiles; seipsam vero non per speciem a se, uti mox ostendemus, sed per species a rebus materialibus abstractas, quia ipsa, cum sit immaterialis, per se intelligibilis *actu* est. Absurdum igitur est actum, quo anima obiectum intellectui suo proportionatum intelligit, esse eundem cum actu, quo se, actusque suos intelligit. Hoc argumentum ex s. Thoma mutuati sumus, qui, ex eo quod obiectum intellectus est natura rei materialis, confecit eum non posse eodem actu obiectum suum, et seipsum intelligere. « Est autem, ait, « alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum « intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum « ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet « natura materialis rei. Et ideo id, quod primo cogno-

¹) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 2. — ²) Ibid. c.

« scitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum;
 « et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur
 « obiectum: et per actum cognoscitur ipse intellectus,
 « cuius est perfectio ipsum intelligere ¹ ». Perperam ve-
 ro, subdit sanctus Doctor, quispiam ex eo, quod obie-
 ctum intellectus est essentia rei materialis, colligeret in-
 tellectum non posse seipsum intelligere. Namque « obie-
 « ctum intellectus est commune quoddam, scilicet *ens*,
 « et *verum*, sub quo comprehenditur etiam ipse actus
 « intelligendi. Vnde intellectus potest suum actum cogno-
 « scere, sed non primo: quia nec primum obiectum in-
 « tellectus nostri secundum praesentem statum est quodli-
 « bet *ens*, et *verum*; sed *ens*, et *verum* consideratum in
 « rebus materialibus . . . , ex quibus in cognitionem o-
 « mnium aliorum devenit ² ».

Illud etiam nostram sententiam evincit, quod nos, uti
 inter omnes convenit, conscientiam alicuius rei habere di-
 cimus non ex eo, quod aliquid scimus, sed ex eo, quod
 aliquid scire scimus; unde *conscire*, uti s. Thomas scri-
 bit, idem est, ac *simul scire* ³. Atqui duobus actibus
 cognoscendi opus nobis est, ut aliquid sciamus, et scire
 sciamus, propterea quod, cum unumquodlibet scire sit
 peculiaris actus cognoscendi, duplex scire duplicem actum
 cognoscendi expostulat. Ergo fieri nequit, ut eodem actu,
 quo aliquid scimus, illud scire sciamus, sive quod idem
 valet, simul aliquod obiectum, et actum, quo illud in-
 telligimus, et subiectum huius actus intelligamus.

Antequam ab isto praesentis controversiae capite ma-
 num amoveamus, aliud argumentum contra Transcenden-
 tales adiicere e re est. Hi, cum fateantur conscientiam in
 eo positam esse, quod nos aliquid scire scimus, aliquam
 distinctionem agnoscant oportet inter scire aliquid, et
 scire, quod illud scimus. Iamvero, haec distinctio aut
 in ipsa natura rerum, aut dumtaxat in intellectu funda-

¹) I, q. LXXXVII, a. 3 c.

²) Ibid. ad 1; cf *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 c.—³) Cf p. 277. •

mentum habet, sive aut est realis, aut idealis. Certe, realis, eorum iudicio, esse nequit, quippe quod, si inter scire aliquid, et scire quod illud scimus, realis distinctio intercederet, actus, quo aliquid scimus, ab actu, quo aliquid scire scimus, realiter, distingueretur. Restat igitur, ut sit distinctio idealis. At, quoniam idealem illam esse tenent, aut idealismum, aut scepticismum profiteantur oportet. Re sane vera, iidem Philosophi, ut vidimus, dictitant conscientiam esse principium universae scientiae, quia τὰ *ego purum*, sive *Absolutum*, sive *Ens-Idea* scientiam rerum non assequitur, nisi cum suipsius conscium fit. Iam liceat nobis ab eis sciscitari, utrum conscientia, quam principium scientiae esse tenent, sit illa, quam quisque nostrum in se experitur, sive *empirica*, an illa, quam cum actu cognoscendi confundi, proindeque nos latere volunt, scilicet *pura*, sive transcendentalis. Si primum, idealismum amplecti coguntur; si quidem conscientia empirica, cum omnis realitatis expers, eorum sententia, sit, principium esse nequit, ex quo res in seipsis cognoscuntur. Sin alterum, in scepticismum ruunt; nam principium scientiae non solum notum, sed etiam notius esse debet conclusionibus, quae ex illo eliciuntur. Lubet ad hoc pronuntiatum, quod alibi ostendimus, comprobandum verba Scoti exscribere: « In quolibet processu
« naturali principia sunt certa, fixa, et notoria; sicut etiam in scientiis. Patet hoc in naturalibus, quia certum
« est principium, et certo sciri potest seminarium, ex quo
« fit bos, asinus, faba, triticum, vel homo: et in se habet evidentiam maiorem, et priorem, quam illa, quae
« ex tali semine fiunt. Igitur illud, ex quo procedit scientia, oportet quod sit prius, et magis notum in se: sicut
« sensus circa sensibile extrinsecum est certissimus, et
« habet rationes notiores respectu omnium aliorum: sicut
« ut se habet materia in artibus, et sicut se habet fundamentum in quolibet processu ordinato ¹ ».

¹) *Op.cit.*, n. 21, p. 135. Hoc pronuntiatum, quod Scotus ad suae

Ex iis, quae disputavimus, illud quoque perspicitur conscientiam non posse esse principium scientiae. Certe, ii, qui conscientiam cum scientia confundunt, hac in re sibi constant; quia, cum principia, et conclusiones scientiae circa idem obiectum versentur, non repugnaret conscientiam esse principium scientiae, si conscientia esset ipsamet scientia. Verum ii, qui scientiam a conscientia discriminant, contra logicam turpiter peccant. Nam, uti s. Thomas admonuit, quandoquidem quaelibet scientia a principiiis suis, tota quanta est, derivatur, necesse est, ut principiorum, et conclusionum scientiae eadem sit materia ¹. Atqui conscientiae materia non est obiectum, quod scitur, sed sunt actus, quibus illud scitur. Ergo conscientia principium scientiae non est. Itaque pro certo habendum est conscientiam non esse principium, ex quo scientia efficitur, sed principium, quo scientiam nos habere monemur, et, si ita loqui fas est, quamdam conditionem, sine qua scientia existere nequit, quia nos nihil revera scimus, nisi quod scire scimus.

Quandoquidem vidimus actum intelligendi, quo nos aliquid scire actu scimus, sive actum conscientiae actualis, esse re distinctum ab actu intelligendi, quo aliquid scimus, opus in praesentia nobis est inquirere, quo ordine, et quo modo duo isti actus perficiuntur, ut natura conscientiae actualis plane nobis innotescat.

Iam hac de re illud principio certum nobis videtur, quod Albertus M., s. Thomas, et plerique Scholastici docuerunt, quodque nos modo innuimus, scilicet intellectum in primis intelligere *quidditatem*, sive essentiam rerum materialium, quae est obiectum ipsi proportionatum, deinde ex eo, quod illam intelligit, se ipsum, et actus suos intelligere. « Manifestum est autem, scribit s. Thomas, quod ex eo, quod cognoscit intelligibile, in-

sententiae patrociniū abusus est, adversus Transcendentales utramque paginam facere nobis visum est.

¹) « Idem est subiectum principiorum, et totius scientiae, cum, « tota scientia virtute contineatur in principiiis »; I, q. I, a. 7 c.

« telligit ipsum suum intelligere , et per actum cognoscit potentiam intellectivam ¹ ». Argumenta, ex quibus s. Thomas, aliique Doctores, ad hanc sententiam tuendam permoti sunt, huc redire nobis videntur. Quaelibet facultas cognitrix illud , tanquam obiectum suum, in primis apprehendere debet, ad cuius cognitionem ordinem naturaliter habet. Huius pronuntiati veritatem ex eo perspicere licet , quod obiectum ad facultatem , per quam cognoscitur, tanquam causa exemplaris, et finalis, refertur ². Atque in primis, obiectum ad facultatem sui cognitricem, tanquam causa exemplaris , refertur , quia , cum obiectum secundum formam suam facultatem ad agendum moveat , forma eius , prout in intellectu per speciem, sive *exemplar* suum , repraesentatur , facultatem cognoscendi ad actum reducit , et speciem actus eius determinat ³. Atqui omnis facultas cognoscendi ad obiectum secundum formam eius cognoscendum ordinem naturaliter habet. Ergo illud , quod facultatem cognitricem ad actum reducit, est obiectum , ad cuius cognitionem ipsa facultas naturaliter ordinem habet. Iamvero, illud, quod facultatem ad actum reducit, est obiectum, quod in primis ab ipsa facultate cognoscitur, quia facultas non potest aliquid cognoscere , nisi ad actum cognoscendi reducatur, et illud, per quod ad actum cognitionis reducitur, est terminus cognitionis suae. Ergo illud, quod a qualibet facultate cognitrici in primis cognoscitur, est obiectum , ad cuius cognitionem ipsa naturalem ordinem habet. Praeterea , obiectum ad facultatem cognitricem sui , tanquam causa finalis , quoque refertur, eo quod est finis, ad cuius assecutionem facul-

¹) I, q. XIV, a. 2 ad 3. — ²) Vid. p. 235.

³) Audiatur s. Thomas: « ... forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Vnde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu »; I, q. XIV, a. 5 ad 3.

tas cognitrix naturaliter comparatur ¹. Enimvero, perspicuum est ordinem, quo facultas cognitrix ad obiectum, tanquam ad finem suum, fertur, consentaneum esse oportere naturae ipsius facultatis, propterea quod, cum omnis causa secundum formam, sive naturam suam, effectum producat, necesse est, ut illum eo ordine producat, quem natura eius expostulat. Atqui omnis facultas cognitrix, ut modo diximus, ad obiectum cognoscendum, quod, prout ab ea cognoscitur, finis eius est, naturaliter fertur secundum rationem formalem, quae in ipso obiecto refulget. Ergo ex eo, quod obiectum, tanquam causa finalis, ad facultatem cognitricem sui refertur, plane perspicitur omnem facultatem cognoscendi ordinem ad obiectum secundum rationem formalem eius cognoscendum naturaliter habere. Atqui obiectum secundum rationem formalem suam est illud, quod a qualibet facultate cognoscendi primum cognoscitur. Ergo ex eo etiam, quod obiectum, tanquam causa finalis, ad facultatem cognitricem sui refertur, perspicitur quamlibet facultatem cognitricem illud in primis cognoscere, ad cuius cognitionem ipsa facultas naturalem ordinem habet. Firmiter itaque stet talo illud, ad cuius cognitionem facultas cognitrix ordinem naturaliter habet, esse obiectum, quod primum ab ea cognoscitur.

Hoc pronuntiato praestituto, quidditatem rerum materialium esse primum, quod ab intellectu intelligitur, hoc brevi argumento demonstratur: Primum, quod intellectus cognoscit, est illud, ad cuius cognitionem ordinem naturaliter habet. Atqui *quidditas* rerum materialium est illud, ad cuius cognitionem intellectus in praesenti animae nostrae statu ordinem naturalem habet, quia ipsa est, in praesenti animae nostrae statu, obiectum proportionatum intellectui nostro ². Ergo quidditas rerum materialium est primum, quod ab intellectu in praesenti animae nostrae statu intelligitur.

¹) Vid. p. 235. — ²) Cf p. 32 sqq.

Iam, si quidditas rerum materialium in primis ab intellectu cognoscitur, liquet non solum actum, quo intellectus se, actusque suos intelligit, esse distinctum ab actu, quo aliquid intelligit, sed etiam illum actum hoc posteriorem esse. Etenim, si quidditas rerum materialium in primis ab intellectu intelligitur, consequens est actum, quo intellectus quidditatem rerum materialium intelligit, praecedere actui, quo ipse actum, quo quidditatem rerum intelligit, et se ipsum quidditatem illam intelligentem intelligit. Hinc, quoniam intellectus per abstractionem conditionum materiae ex phantasmatis quidditatem rerum materialium cognoscit, ipse, ut s. Thomas admonet: « nihil actu potest intelligere, antequam a phantasmatis abstrahat ¹ ». Ipsemet Scotus, qui in suis *Comment. in Libros Sententiar.* doctrinam s. Thomae passim defendit, id luculenter asseruit: « Non est ali-
« quid, quod possit potentia propinqua intelligi a nobis
« ante intelligere alterius propter intellectionem nostram
« naturalem incipientem a phantasmatis ² ». Et fusius:
« Nihil igitur possumus potentia propinqua intelligere
« ante intellectionem alicuius imaginabilis; ideo non pos-
« sumus intelligere intellectum ante intelligere alterius
« intelligibilis: ergo nec intellectus potest intelligi a no-
« bis ante *intelligere* alterius intelligibilis: ergo non est
« intelligibilis ante intellectionem alicuius alterius ³ ».

S. Thomas praeter hocce argumentum e natura obiecti intellectui humano proportionati petiit, aliud breve et dilucidum ex ipsa notione actus intellectivi concinnavit, quod ita se habet: Quandoquidem cuiusque actus intelligendi aliquod obiectum sit oportet, consequitur intellectum non posse ullum actum suum intelligere, nisi antea ipsum obiectum eius intelligat. Quapropter aut progressus infinitus actuum intelligendi admit- tendus est, aut aliquod intelligibile, non vero actum

¹) *Qq. dispp., De Verit.*, q. X, a. 8 ad 1.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 38. — ³) *Ibid.*

intelligendi esse primum quod a nobis intelligitur, facendum est. « In omnibus potentiis, scribit, quae possunt
 « converti in suos actus, prius oportet quod actus il-
 « lius potentiae feratur in obiectum aliquod, et post-
 « modum feratur in suum actum. Si enim intellectus
 « intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod in-
 « telligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat
 « se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus
 « intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet, quod vel
 « procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad pri-
 « mum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed
 « aliqua res intelligibilis ⁴». Verum id luculentius pate-
 scet ex diversitate modi, quo duo isti actus perficiuntur.

Et sane, quin duo actus, de quibus disserimus, diver-
 so modo perficiantur, nullum dubium est. Attamen, a-
 ctus, quo intellectus obiectum sibi proportionatum in-
 telligit, est *rectus*, sive, uti aiunt, *directus*. Namque in-
 tellectus quidditatem rerum materialium ex eo intelli-
 git, quod illam a conditionibus materiae, quibus in
 phantasmate obvolvitur, abstrahit. Iamvero perspicuum
 est intellectum non posse huiusmodi abstractionem per-
 ficere, nisi versus phantasma vim suam intendat, atque
 actionem, qua ipse vim suam versus phantasma inten-
 dit, esse directam, quia phantasma est obiectum ab ipso
 intellectu distinctum. Ergo actus, quo intellectus obie-
 ctum sibi proportionatum intelligit, est *directus*. E con-
 trario actum, quo intellectus se, actusque suos *actu* in-
 telligit, *reflexum* esse oportere evidens etiam est. Namque
 actus intelligendi est perfectio intellectus, quia est actio,
 quae in eo manet. Atqui intellectus illud, quod ipsum
 perficit, nonnisi per conversionem sui super se, sive per
reflexionem, apprehendere potest. Etenim anima, uti ex
 iis quae in *Dynamilogia generali* diximus, patescit, non
 potest quidquam *actu* cognoscere, nisi vim cognoscendi
 in illud intendat, sive, uti Scholae cum s. Augustino lo-

⁴) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 26.

quantur, *intentionem* facultatis cognitricis in illud convertat ¹, illudque obiectum cognitionis sibi constituat. Ergo anima se, actusque suos intelligendi *actu* intelligere nequit, nisi vim suam intellectricem in se ipsam intendant.

« Cognoscat, ait s. Augustinus, semetipsam, nec quasi
 « absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua
 « per alia vagabatur, statuatur in semetipsam, et se cogi-
 « tet ² ». Iamvero non aliter intelligi potest animam in
 se ipsam vim intelligendi intendere, quam quod in se re-
 deat, sive supra se *reflectatur*. Ergo actum intelligendi, quo
 anima actus suos, et seipsam intelligentem intelligit, *re-*
flexum esse oportet. Id haud latenter idem sanctus Do-
 ctor saepe docuit, puta cum inquit: « Ad se cogitandam
 « (anima) quodam modo redit ³ », vel cum subdit: « Redi
 « ad te . . . Intra te vide, si habes illic aliquod secreta-
 « rium dulce conscientiae tuae ⁴ ». Audire ne pigeat pauca
 verba s. Thomae, in quibus utriusque actus intellectivi
 discrimen praeclare exposuit: « Cuiuslibet potentiae a-
 « nimae virtus est determinata ad obiectum suum, unde
 « et eius actio primo et principaliter in obiectum ten-
 « dit. In ea vero, quibus in obiectum tendit, non potest
 « nisi per quamdam reditionem, sicut videmus, quod
 « visus primo dirigitur in colorem, sed in actum vi-
 « sionis suae non dirigitur per quamdam nisi reditio-
 « nem, dum videndo colorem videt se videre ⁵ ».

Id planius explicare iuvat hoc modo: Anima ex eo a-
 liquod obiectum actu cogitat, quod vim suam in illud
 intendens cum illo coniungitur ⁶. Atqui obiectum con-

¹) « Nullus videns, s. Bonaventura scribit, rem cognoscit
 « ipsam, nisi intentio voluntatis applicet vim cognoscentem
 « ipsi cognoscibili, ut patet de homine eunte per viam, qui
 « cum ivit, et alibi cogitavit, perfecte nescit, quo transierit,
 « sicut dicit Aug. in *II de Trin.* c. 8 »; In *lib. I Sent.*, Dist.
 XII, a. 1, q. VI *ad arg.* Vid. *Dynam.* vol. I, p. 48 sqq, et p. 91,
 et 92 voluminis huius.

²) *De Trin.*, lib. X, c. 8, n. 11. — ³) *Ibid.* c. 5, n. 7.

⁴) *Serm. LII de verbis Ev. Matth. III*, c. 9, n. 22.

⁵) *Qq. dispp.*, De *Ver.*, q. X, a. 9 c.

⁶) S. Bonaventura duplicem significationem verbi *intendere* ex-

scientiae actualis anima, eiusque actus sunt. Ergo anima se, actusque suos conscientia actuali cognoscit, ex eo quod vim suam in se, actusque suos intendens, cum se, actibusque suis coniungitur. Iamvero, cum de conscientia actuali agitur, anima, ut cum s. Augustino diximus ¹, non est dumtaxat obiectum, sed etiam subiectum cognitionis, quippe quod ipsa, prout est cognita, est obiectum cognitionis, et, prout est cognoscens, est subiectum eiusdem cognitionis. Liquet igitur animam conscientia actuali se, actusque suos intelligere ex eo, quod se, et actus suos, tamquam obiectum cognitionis, sibi ipsi, tanquam subiecto eius, constituit. Id certe anima nonnisi per conversionem sui super se, quam *reflexionem* diximus, efficere quit. Ergo actus, quo anima se, actumque suum conscientia actuali intelligit, est *reflexus*, sive, ut cum s. Bonaventura loquamur, « anima cognoscit se ipsam » per reflexionem supra se ². Piaculum foret hic s. Augustini verba praeterire, in quibus ipsum cogitationis reflexae nomen occurrit: « Cogitas aliunde, intentio tua » alibi est: illud, quod vidisti, in memoria tua est, « et non videtur a te, quia cogitatio tua in aliud intenditur . . . Iam ibi erat, sed latebat. Quare ibi

ponens hanc rem luculenter ita declaravit: « Hoc verbum in-
« *tendere* compositum est ab *in* et *tendo*. Haec autem praepositio
« *in* duplicem potest importare habitudinem, cum componitur
« huic verbo *tendere*, aut sicut ad obiectum, aut sicut ad terminum
« ultimum. Primo modo hoc, quod est intendere, significat solam
« conversionem potentiae respectu obiecti. Secundo vero modo non
« tantummodo significat conversionem, immo significat quamdam
« collationem, et coniunctam quietationem; et secundum istam
« duplicem receptionem hoc verbum *intendo* diversam habet constructionem. Differt enim dicere: Intendo in hoc, et intendo hoc.
« Cum enim dico: Intendo in hoc, intendere dicit conversionem
« potentiae ad aliquid, tamquam ad obiectum. Cum vero dico: Intendo hoc, intendere dicit conversionem potentiae ad aliquid,
« tamquam ad finem ultimum, quem intendit assequi, et cui vult
« copulari »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. 2, q. 2 c.

¹) Pp. 340, 341. — ²) *Compend. theol.*, lib. II, c. 63; cf p. 360.

« latebat? Quia animus tuus in aliud attendebat; cur
« vero *reflexa* est cogitatio tua ad id, quod erat in
« memoria, inde formata est, et visio quaedam animi
« facta est. Antea non erat visio, sed erat memoria; re-
« flexa cogitatione ad memoriam, facta est visio ¹ ».

Restat solum, ut, qua de causa actui, quo anima se, actusque suos intelligit, *reflexionis* nomen datum fuerit exponamus. Vt id perspiciatur, advertendum est nos actus animae, etsi spirituales sint, nonnisi per voces e rebus materialibus sumptas significare posse. Quod probatur hoc argumento: Non alio modo res nominare nobis licet, quam quo illas intelligimus ². Atqui nos in praesenti vitae statu res spirituales nonnisi per materiales intelligimus ³. Ergo actus animae nonnisi per voces e rebus materialibus sumtas significare possumus. Iamvero, nomen *reflexionis*, quod lucis proprium est, ad modum, quo actus, per quem anima se, actusque suos intelligit, perficitur, explicandum peropportunos est. Et sane, anima, uti ex dictis perspicitur, ad obiecta, quae intelligit, tanquam lux in corpora, refertur. Etenim, quemadmodum lux in corpora illabens efficit, ut ipsa oculis occurrere queant; ita intellectus agens, essentias rerum materialium conditionibus materiae exuens, ipsas quasi *luce* perfundit, quatenus in causa est, quare intellectui possibili, tanquam intelligibiles actu, obviam fiant ⁴. Iam, quoniam lux ex uno in aliud corpus prosiliens, super corpora reflecti dicitur, factum est, ut quoties anima *intentionem* suam ab obiecto, quod ope intellectus agentis, actu intelligibile efficit, in se ipsam retrahit, ipsam super se, actusque suos *reflecti* Philosophi dixerint. Hinc, cum conscientia actualis in anima reapse ex eo efficiatur, quod anima intentionem suam in

¹) *Tract. XXIII in Ioann. Cap. V, n. 11.* Inde intelligere licet, cur cogitatio a sancto Doctore acies, et obtutus animae nuncupata fuerit: « Ecce in mente tua video... cogitationem tuam, « idest, quasi aciem quamdam, et obtutum animae tuae »; *Ibid.*

²) Vid. p. 1. — ³) Vid. p. 23 sqq.

⁴) Cf pp. 70-73, 83, et 84.

se convertit, scite nomen reflexionis illi actui datum est, quo anima se, actusque suos conscientia actuali cognoscit.

Ex his nullo negotio etiam intelligitur, 1° cur actio, qua anima se, et actus suos cognoscit, a Scholasticis post Neoplatonicos, et s. Augustinum *conversio*, vel *reditio*, ἐπιστροφή¹, nuncupata sit. Namque anima per intellectum duos motus perficit; quorum primo, nempe *directo*, versus res materiales fertur, earumque essentias apprehendit, altero, nempe *reflexo*, ab essentiis rerum apprehensis quodammodo proficiscens, in se revertitur, et se ipsam, actusque suos cognoscit². 2° Cur ab iisdem Scholasticis dictum sit intellectum actibus suis quemdam *circulum* perficere. Anima enim totam suam cognitionem intellectivam ex eo perficit, quod per intellectum a se ipsa, prout est principium primum intellectionis, profecta, in se ipsam, prout est ultimus terminus eius, desinit³.

Ex iis, quae hactenus statuimus, quaedam corollaria fluunt, quae hic breviter explicare e re est. Quorum primum est, animam conscientia actuali in primis cognoscere actus suos, deinde facultates, per quas actus suos exerit, et habitus, per quos facultates ad actus suos inclinant, deinde se ipsam, quae facultatibus ad actus exerendos utitur. Re

¹) Plotin., *Enn.* I, lib. II, c. 4, atque alibi.

²) Audiendus est prae ceteris s. Thomas, qui neoplatonicam vocem *reditionis* egregie explicuit: « Locutio haec, qua dicitur, « quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus..., unde nec proprie loquendo est ibi recessus, aut reditus; sed pro tanto dicitur esse « processus, vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud, et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus, et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam »; *Qq. disp. de Ver.*, q. II, a. 2 ad 2.

³) « Et quod debeat vocari reditus, manifestat per hoc, quod cum anima, et scitum sunt res una, et ita scientia, qua scit essentiam suam, id est ipsa operatio intelligibilis est ex ea, in quantum est scita; et sic est ibi quaedam circulatio, quae importatur in verbo redeundi, vel convertendi »; *In lib. de Causis*, lect. XV. Cf pp. 316-325.

sane vera, quoniam anima in primis res extra se positas, quae obiectum intellectui suo proportionatum sunt, cognoscit, deinde ab illarum cognitione ad se ipsam revertitur, oportet ordinem, quo se, et facultates, earumque operationes actu cognoscit, esse contrarium ordini, quo ipsa et potentiarum, et actuum suorum principium est. Atqui anima est principium proximum, et immediatum potentiarum, et habitum, et principium remotum, et mediatum actuum. Ergo necesse est, ut anima primo actus, qui ad obiecta referuntur, tum potentias, earumque habitus, tum denique actus suos cognoscat. Itaque illud cum s. Thoma pro re firma et explorata habendum est, quod « Primo actus ab ipsa (*anima*) exiens « terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum, et deinde super potentiam, et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus ¹ ».

Secundum corollarium est, intellectum non solum actus suos, sed etiam actus voluntatis cognoscere. Aquinas hanc doctrinam, quam a s. Augustino ² mutuatus est, hoc argumento evicit: Intellectus in eodem subiecto, ac voluntas, inhaeret, quia anima est utriusque proximum, et immediatum principium, et subiectum, praetereaque est principium, per quod voluntas aliquid vult, quia voluntas non aliud vult, quam id, quod intellectus, tanquam animae conveniens, sive tanquam bonum, offert. Iamvero, si intellectus est principium, per quod voluntas aliquid vult, et in eodem, ac voluntas, subiecto haeret, necesse est, ut illud, quod est in voluntate, etiam quodammodo in intellectu sit ³, sive, ut aliis eiusdem Doctoris verbis utamur, *intelligibiliter* sit in anima, quae perinde

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. II, a. 2 ad 2; cf ll. citt. p. 373-374.*

²) *Vid. p. 324, et 325.*

³) « Cum utrumque (intellectus et voluntas) radicetur in una « substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est, ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu »; I, q. LXXXVII, a. 4 ad 1.

voluntatis, ac intellectus subiectum est. Atqui illud, quod intelligibiliter est in intellectu, sive in subiecto intelligente, ab eo intelligi posse necesse est. Ergo necesse est, ut intellectus non solum seipsum, et actus suos, sed etiam voluntatem intelligere possit ¹. Illud inter duo haec genera actuum interest, quod intellectus intelligit actus suos, eo quod eorum principium efficiens est, actus autem voluntatis, tum quod voluntatem ad illos exerendos movet, cum quod actus voluntatis, cum in eodem subiecto maneant, in quo ipse est, in ipsum immigrant, sive, ut s. Thomas inquit, *redundant*. « Intellectus autem, cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab obiecto, et informatur per speciem obiecti; sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo, et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum ² ».

Tertium est, intellectum eo quod cum voluntate connectitur, causa esse, quamobrem voluntas quoque super actus suos reflectatur. S. Thomas huius rei, quam experientia compertam esse dixit, ex eo probavit, quod actus voluntatis sunt quoque obiectum proprium eius. Enimvero, cum voluntas velit quidquid aliquam rationem bonitatis habet, consequitur illam actus suos velle, quia

¹ « Dicendum, quod actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam.... Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Vnde... inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio, et in proprio subiecto.... Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est, ut ab eo intelligatur. Vnde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus, vel potentia »; I, q. LXXXVII, a. 4 c.

² In lib. III Sent., Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 3.

actus eius et ipsi quaedam bona sunt. « Potentiae im-
 « materiales, scribit, reflectuntur super sua obiecta, quia
 « intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas
 « vult se velle, et diligit se diligere. Cuius ratio est,
 « quia actus potentiae immaterialis non excluditur a
 « ratione obiecti ¹ ». Iam, quandoquidem intellectus a-
 liquid tanquam bonum apprehendens, in causa est, cur
 voluntas illud velit; ita, eo quod actum voluntatis quo-
 que tanquam aliquod bonum apprehendit, in causa est,
 cur voluntas actum suum velit. Atqui voluntas, cum
 actus suos vult, super illos quodammodo reflectitur. In-
 tellectus igitur, eo quod cum voluntate in eodem subie-
 cto copulatur, in causa est, quamobrem voluntas super
 actus suos reflectatur. Hinc s. Augustinus, a quo s. Tho-
 mas, alique Scholastici hanc doctrinam didicere, sci-
 tissime inquit: « Noli ergo mirari, si ceteris per libe-
 « ram voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate
 « per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se
 « ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, sicut sei-
 « psam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera ² ».

Observandum quoque est voluntatem non solum su-
 per actus suos, sed etiam super actus intellectus quo-
 dammodo reflecti, ita ut intellectus, et voluntas, aien-
 te s. Bonaventura, « se invicem circumincedant, et su-
 « pra se mutuo reflectantur ³ ». Ad hanc mutuam intelle-
 ctus in actus voluntatis, et voluntatis in actus intellectus
 reflexionem, quam s. Augustinus haud latenter innuit ⁴,
 explanandam nobis suppetit aurea argumentatio s. Thomae.
 Ea se habet hunc in modum: Voluntas, eiusque actus, et

¹ In lib. I Sent., Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 3.

² De lib. arb., lib. II, c. 19, n. 51.

³ In lib. III Sent., Dist. XXVII, q. I, a. 1 c.

⁴ « Haec (intellectum, et voluntatem) animadvertite separatim
 « pronuntiari, inseparabiliter operari. . . Non potest dici solus
 « intellectus, nisi operante voluntate et intellectu, nec potest dici
 « sola voluntas, nisi operante intellectu et voluntate »; *Serm.*
LII de verbis Ev. Matth. III, c. 7 et 9, n. 19, 21.

obiectum, prout sunt quaedam entia, et vera, obiecto communi intellectus continentur, quippe quod omne ens, prout est verum, est obiectum intellectus, et vicissim intellectus, eiusque actus et obiectum, prout quaedam entia, et bona sunt, obiecto communi voluntatis continentur, quia omne ens, prout est bonum, est obiectum voluntatis. At, si obiectum voluntatis obiecto intellectus quodammodo continetur, et vicissim, necesse est, ut illud, quod est in intellectu, in voluntate, et illud, quod est in voluntate, in intellectu, etiam quodammodo sit. Iam, si res ita se habet, consequitur intellectus, et voluntatem actibus suis se invicem includere, si quidem, cum sint facultates inter se distinctae, una in altera non nisi per actus suos contineri potest. Audiatur sanctus Doctor: « Si consideretur intellectus secundum commun-
 « nitatem sui obiecti, et voluntas, secundum quod est
 « quaedam determinata potentia . . . , sub ratione entis,
 « et veri, quam apprehendit intellectus, continetur vo-
 « luntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Vnde
 « intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et
 « obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut
 « lapidem, aut lignum, quae continentur sub commu-
 « ni ratione entis, et veri. Si vero consideretur volun-
 « tas secundum communem rationem sui obiecti, quod
 « est bonum, intellectus autem secundum quod est quae-
 « dam res, et potentia specialis, sic sub communi ra-
 « tione boni continetur, velut quoddam speciale, et in-
 « tellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius,
 « quod est verum; quorum quodlibet est quoddam spe-
 « ciale bonum. . . . Ex his ergo apparet ratio, quare
 « hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia
 « intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult
 « intellectum intelligere ¹ ». Iamvero non aliter fieri pot-
 est, ut intellectus, eiusque actus, et obiectum sint in
 voluntate, et vicissim, nisi ita, ut intellectus super vo-

¹) I, q. LXXXII, a. 4 ad 1.

luntatem, et voluntas super intellectum reflectatur. Ergo dubium nemini esse potest, quin, quemadmodum intellectus super voluntatem, ita voluntas super intellectum quodammodo reflectatur.

Idem s. Thomas, et s. Bonaventura hoc ipsum ex eo probarunt, quod ambae facultates sunt immateriales, et ambae sunt in eodem subiecto, ita ut anima revera per illas aliquid intelligat, et velit. Aquinas ait: « Potentiis
« animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt,
« competit quod reflectantur super se ipsas; unde tam
« voluntas, quam intellectus reflectantur super se, et
« unum super alterum, et super essentiam animae, et
« super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se,
« et voluntatem et essentiam animae, et omnes animae
« vires; et similiter voluntas vult se velle, et intelle-
« ctum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de
« aliis¹ ». Atque alibi addit: « Dicendum, quod intelli-
« gere proprie loquendo non est intellectus, sed animae
« per intellectum; sicut nec calefacere est caloris, sed
« ignis per calorem. Nec istae duae partes; scilicet in-
« tellectus, et affectus sunt cogitandae in anima, ut si-
« tualiter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt a-
« ctus organorum; et ideo illud, quod est in affectu,
« est etiam praesens animae intelligenti. Vnde anima
« per intellectum non solum redit ad cognoscendum
« actum intellectus, sed etiam actum affectus, sicut
« etiam per affectum redit ad appetendum et diligen-
« dum non solum actum affectus, sed etiam actum in-
« tellectus² ». Cui concinit s. Bonaventura: « Sicut di-
« cimus de potentiis animae, quod se invicem circumin-
« cedant, et supra se mutuo reflectantur, non quia o-
« mnino idem sint, sed quia, cum sint in eodem, et
« possunt reflecti super illud, in quo sunt, quia anima
« intelligit se et amat se, per consequens et supra se

¹) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 12 c.

²) *Ibid.*, q. X, a. 9 ad 3.

« invicem reflectuntur. Et propterea . . . reflexio non
« tantummodo fit propter omnimodam indivisionem
« convenientiae, verum etiam propter circumincessionem
« concomitantiae ».

Cum exploratum nobis sit conscientiam actualem in conversione animae super se, hoc est in quadam *reflexione*, consistere, investigemus oportet, quomodo huiusmodi reflexio fiat.

Iam conscientiam actualem a voluntate pendere res est, quam nemo sui compos in dubium vocare potest; nos enim cogitationes nostras, et animam, quae illarum principium est, quoties nobis lubet, recogitare continuo experimur. Id, quod nobis experientia compertum est, *a priori*, scilicet argumentis a natura actus reflexi petitis, firmissime evincitur. Duo afferemus, quorum unum relationem voluntatis cum ceteris potentiis in universum, alterum cum actu reflexo intellectus speciatim explicat.

Quod ad primum attinet, indubium est, quin voluntas ceteras omnes facultates, quae eius arbitrio subduntur, ad actiones earum moveat². Enimvero omnis causa universalis causas particulares movet, quae ad idem genus pertinent, quippe quod causae particulares per universalem *actu* sunt, ab eaque suam vim actuosam mutuatur³. Atqui voluntas ad facultates animae, quae eius arbitrio subduntur, tamquam causa universalis ad particulares, refertur. Namque obiectum voluntatis, ut inferius ostendemus,

¹) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, a. 1, q. 1 c.

²) « Voluntas per modum agentis, ait s. Thomas, movet « omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales « vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur »; I, q. LXXXII, a. 4 c.

³) « Cum omne agens agat secundum quod est in actu, oportet « secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum « quod est ordo earum in actualitate » (*Qq. disp.*, *De Pot.*, q. V, a. 8 c.). Atque alibi: « Dicendum, quod in omni ordine mobilium « et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi « motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, a. 3 sol. 1.

est bonum universale, sive ens, prout est bonum, si quidem quidquid est, ex eo quod aliquam rationem bonitatis habet, est obiectum eius, proindeque est principium, quod ipsam movet, et finis, ad quem spectat. Ceterarum autem facultatum obiectum est aliquod bonum particulare, quod, prout facultatem ad actum suum determinat, est principium eius, et, prout illo actu obtinetur, est eius finis, quia facultas ex consecutione finis perficitur¹. Ergo dubium non est, quin voluntas omnes facultates, quae eius arbitrio substant, moveat. Iamvero inter has facultates intellectus procul dubio numerandus est. Etenim, cum intellectus sit facultas cognitrix, anima versus obiectum intelligibile, veluti finem suum, ferri nequit, nisi illud, tanquam aliquod bonum, apprehendat, quia finis non movet subiectum agens ad actum, nisi tanquam bonum ab eo apprehendatur. Atqui anima, solius voluntatis ope, versus ens, prout bonum est, fertur; si quidem, etsi obiectum cuiusque facultatis sit bonum ipsius, tamen nulla facultas, praeter voluntatem, ad suum obiectum, prout finis eius, sive bonum est, fertur². Ergo intellectus ex illarum facultatum numero est, quae voluntatis arbitrio subiiciuntur. Hinc, quoniam reflexio est actus intellectus, reflexionem a voluntate pendere certum est.

Quod ad alterum argumentum attinet, intellectus, quemadmodum ad nullum peculiarem actum intelligendi, ita

¹) « Et cum omne agens agat propter finem..., principium huius « motionis est ex fine.... Bonum autem in communi, quod habet « rationem finis, est obiectum voluntatis: et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Vtimur enim « aliis potentiis, cum volumus. Nam fines, et perfectiones omnium « aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, « sicut quaedam particularia bona »; 1^a 2^{ae}, q. IX, a. 1 c.

²) « Dicendum, quod quaelibet potentia habet aliquem finem, « qui est bonum ipsius, non tamen quaelibet potentia respicit ad « rationem finis, vel boni, ut bonum est, sed sola voluntas. Et « inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis « intentione inchoatur omnis motus »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIV, a. 2 ad 6. Cf p. 91, not. 2.

ad nullam peculiarem intellectionem intelligendam naturaliter determinatus est. Quamobrem oportet esse aliquod principium, ex quo intellectus ad singulas cogitationes recogitandas determinetur. Iamvero, hocce principium in eodem intellectu quaerendum non est. Quod hae invicta argumentatione evincere in promptu est. Si principium, ex quo intellectus ad aliquam cogitationem suam recogitandam movetur, ipsi intellectui inesset, aut speciem intelligibilem, quae obiectum repraesentat, aut ipsum intellectum esse oporteret, quia in cognitione rerum, quam anima habet, non aliud in anima, nisi speciem intelligibilem, et intellectum invenire licet. Atqui neutrum esse potest. Non quidem species intelligibilis. Nam, cum species intelligibiles intellectum moveant, ex eo quod immateriales sunt, atque in immateriali, prout immateriale est, nulla diversitas inveniatur, nihil in causa esse potest, quamobrem ex speciebus intelligibilibus, quae in ea sunt, una potius, quam alia intellectum ad se actu recogitandum moveat. Neque ipsemet intellectus. Etenim, si esset ipsemet intellectus, intellectum per se ad aliquam cogitationem recogitandam determinari tenendum foret. Atqui hoc absurdum est; si quidem inde duo absurda consecutaria enascerentur. Quorum primum est, intellectum necessario et semper aliquam cogitationem suam recogitare, quia id, ad quod intellectus naturaliter determinatur, necessario et semper illi inesse oportet; alterum autem, intellectum nullam aliam cogitationem recogitare posse, nisi quam actu recogitat, quia id, quod natura alicuius rei expostulat, totam capacitatem rei exhaurit. Absurdum igitur est intellectum esse ipsi sibi principium, ex quo ullam intellectionem suam *actu* intelligat, sive, uti recentes aiunt, ullam cogitationem suam recogitet. Quod quum ita sit, liquet intellectum, tum quod ad se, cum quod ad species intelligibiles rerum, quas in se habet, ad intellectiones suas intelligendas in potentia esse. Atqui illud, quod est in potentia ad aliquid, ad actum eius reduci nequit, nisi

per aliquid quod extra ipsum, et in actu est. Ergo principium, ex quo intellectus ad cogitationes suas recogitandas movetur, aliquid esse debet, quod est extra intellectum, et naturaliter in actu est. Hoc autem nonnisi voluntas esse potest, quippe quod sola voluntas est facultas per se activa, uti alias videbimus, atque ex natura obiecti sui ceteras facultates ad actuum suorum exercitationem movere potest. Ergo voluntas est principium, ex quo intellectus ad cogitationes suas recogitandas movetur. Id procul dubio significare s. Augustinus voluit his paucis: « Habes intellectum, quo intelligas quod tenetur . . . Volens tenuisti et intellexisti? Volens plane ¹ ». Hinc sapienter s. Thomas advertit reflexionem in causa esse, cur voluntas rationi antecellat, quia voluntas in statu reflexo cognitionis rationem movet. « Ratio, scribit, et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per *reflexionem* efficiatur voluntas prior, et superior, in quantum movet rationem ² ».

Quod si reflexio est actio intellectrix, quae a voluntate pendet, ipsam ab intellectu, et voluntate, tanquam a duabus causis, effici nemo est, qui non videat. At, quoniam quatuor sunt, uti saepe innuimus, genera causarum, restat ut quarum causarum officiis intellectus, et voluntas in reflexione fungantur, definiamus.

Iam certum nobis videtur intellectum esse causam *efficientem*, et *formalem*, *voluntatem* vero causam *finalem* reflexionis. Re sane vera, causa efficiens est illa, ex qua res *esse* suum habet, et formalis illa, ex qua cuius certae naturae, nempe *formae*, est. Atqui intellectus reflexioni dat *esse*, et *naturam*. Et sane dat *esse* reflexioni, prout est facultas super se reflectendi capax, quia facultas est principium proximum actionis; dat au-

¹ Serm. LII de verbis Ev. Matth. III, c. 7, n. 19.

² Qq. dispp., De Ver., q. XXIII, a. 13 c.

tem *formam*, nempe naturam, quia reflexionem producit secundum *speciem*, sive *formam* intelligibilem rei, quam habitualiter in se habet, quaeque cum ipso intellectu ad actum intelligendi concurrat. Ergo intellectus causa efficiens, et formalis reflexionis est. Id quoque, ni fallimur; s. Augustinus innuisse visus est, cum ait: « Intellectum
« tuum ad id quod intus tenes, revocas, et vides, et vi-
« dendo formaris, ut sciens dicaris ¹ ». Vt id facilius perspiciatur, observandum est conscientiam actualem ex eo effici, quod intellectus, in se ipsum vim suam intendens, species rerum, quae habitualiter in se sunt, *actu* considerat, ita ut species rei, et facultas, cum qua species coniungitur, cognitionis reflexae non secus, ac directae, principium sint. Iamvero, quoniam intellectus per speciem rei, quae in ea habitualiter est, cogitationem ipsius rei *recogitat*, liquet eum, prout est potentia, esse causam efficientem reflexionis, et, prout per speciem, quam in se habet, cogitationem suam *recogitat*, esse causam formalem reflexionis, quia species efficit, ut aliqua determinata cogitatio obiectum reflexionis sit.

Quod ad voluntatem spectat, ipsam esse causam finalem reflexionis res per se satis manifesta est. Re sane vera, voluntas intellectum, et ceteras facultates movet, eo quod obiecta propria reliquarum facultatum, prout quamdam rationem bonitatis habent, sunt obiectum proprium voluntatis. Atqui obiectum uniuscuiusque facultatis, quatenus est aliquod bonum particulare, est finis ipsius facultatis, quia prout est bonum, facultatem perficit. Ergo voluntas, ex eo quod obiecta facultatum, prout quaedam bona particularia sunt, sub communi ratione sui obiecti continentur, est causa finalis omnium facultatum, quae eius arbitrio subduntur. « Dicendum, subdit s. Thomas, quod sicut in
« artibus est, quod illa, quae considerat finem, imperat
« et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem;
« sicut medicus imperat pigmentario. . . ita etiam est

¹) *Serm. LII de verbis Ev. Matth. III, c. 6, n. 19.*

« in potentiis animae. Voluntas enim, quia considerat
« finem, movet alias omnes potentias, quae ordinantur
« ad finem, et imperat eis actus suos ¹ ». Quin igitur
voluntas ad effectiorem cuiusque actus reflexi, tamquam
causa finalis concurrat, nemini dubitandum est.

Omnia, quae de natura actus reflexi hactenus disputavi-
mus, mente reputanti manifestum fit recentes Philoso-
phos vehementer in eo hallucinatos esse, quod reflexio-
nem ab attentione discriminaverint, easque pro duabus
facultatibus, aut functionibus animae specie differentibus
habuerint. Wolfii doctrinam, quae in recentium scholis
maxime obtinuit, dumtaxat hic excutiemus, cum reliqua
aut non magni momenti sint, aut ex iis, quae antea
diximus, iam explosa sint. Qua in re breviter ostende-
mus 1° futilia esse momenta rationis, ob quae wolfiani
attentionem, et reflexionem specie differre sibi persuase-
runt, etiamsi ipsae ex Wolfii sententia intelligantur; 2°
notiones attentionis, et reflexionis, quas Wolfius tradidit,
esse omnino absurdas.

Et sane, cum unum obiectum cognitionis ab altero
specie non differt, plures facultates specie diversas ad il-
lorum obiectorum cognitionem explicandam in anima
admittendae non sunt. Atqui obiectum reflexionis ab ob-
iecto attentionis, si attentio, et reflexio secundum Wolfium,
eiusque sectatores intelligantur, specie non differt. Ergo
attentio, et reflexio pro duabus diversis facultatibus ani-
mae habendae non sunt. Propositionem pro concessa su-
mimus, quippe quae alibi nobis demonstrata est. Assump-
tio nititur, ni fallimur, his argumentis. Facultas atten-
dendi, sive attentio ², Wolfii sententia, est illa, per quam
anima in unum inter plura obiecta, quae perceptionem
totalem constituunt, vel in unam partium, vel qualita-

¹) *In lib. I Sent., Dist. III, q. 4, a. 1 ad 8. Cf I, q. 82, a. 4 c.*

²) « Facultas efficiendi ut in perceptione composita partialis
« una maiorem claritatem ceteris habeat, dicitur *Attentio* »;
Psych. empir., part. 1, sect. 3, c. 1, § 237; cf § 234-236.

tum, ex quibus unicum obiectum constat, vim suam intendit, atque illud obiectum, vel illam partem, sive qualitatem, confuse apprehendit. Facultas reflectendi ¹ autem sive reflexio, est illa, per quam anima in multa obiecta, ex quibus perceptio totalis coalescit, vel in multas partes, aut qualitates, quae in unico obiecto occurrunt, vim suam *successive* intendit, et perceptionem compositam, aut partialem distinctam efficit ².

Iam manifestum est attentionem, et reflexionem, secundum Wolfium, tribus ex capitibus ab se distingui. Quorum primum est, quod reflexio est actus intelligendi magis intensus, quam attentio, quia ex eo, quod anima maiorem vim in perceptionem *compositam*, aut *totalem*, attentione adquisitam, intendit, reflexio attentioni succedit. Alterum est, quod attentio versatur circa unum obiectum, aut unam partem, vel qualitatem unius obie-

¹) « Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta « insunt, dicitur *Reflexio*. Vnde simul liquet, quid sit *Facultas « reflectendi*, scilicet quod sit facultas attentionem suam succes- « sive ad ea, quae in re percepta insunt, pro arbitrio dirigendi »; *Op. cit.*, *ibid.*, § 257; cf § 258-262, *ed. cit.*

²) Invat hic aliquas definitiones perceptionis, a Wolfio traditas, exscribere, ut tum discrimen, quod ipse inter attentionem, et reflexionem statuit, tum alia leibnitianae et wolfianae philosophiae placita, quae in hoc opere exposituri sumus, intelligi queant: « Si quod percipimus, agnoscere, vel a perceptibilibus ceteris « distinguere valemus, perceptio, quam habemus, *clara* est » (*Op. cit.*, part. I, sect. 2, c. 1, § 31). « Si quod percipimus, non agno- « scere, vel a ceteris perceptibilibus non distinguere valemus, « perceptio, quam habemus, *obscura* est » (*ibid.* § 32). « Si in re « percepta plura singillatim enunciabilia distinguimus, *perceptio* « clara dicitur *distincta* » (*Psych. empir.*, part. 1, sect. 2, c. 1, § 38). « Si in re clare percepta plura separatim enunciabilia non « distinguimus, *perceptio* dicitur *confusa* » (*ibid.* § 39). « Perce- « ptio partialis est, quae in perceptione rei alterius continetur. « Ast composita dicitur, quae ex pluribus partialibus constat » (*ibid.* § 40). « Perceptionem totalem appello eam, quae comple- « ctitur eas omnes, quae dato aliquo momento simul habemus... « E.g. si in campo integrum exercitum contueor uno obtutu, prae- « ter eum simul campum, sylvam e longinquo spectatam, coeli « ac terrae confinia, et obiecta alia complector »; (*ibid.* § 43).

cti, reflexio autem circa plura obiecta, quae perceptionem totalem constituunt, aut circa omnes partes, vel qualitates unius obiecti. Tertium est, quod reflexio *distinctam* efficit illam cognitionem, quam attentio *confusam* dederat. At vero, nullis ex dictis capitibus reflexio ab attentione specie differt. Non primo. Etenim, uti dictum est, cum sit accidens actionis esse magis, vel minus intensam, speciem ipsius actionis non mutat, sed dumtaxat eam magis, minusve perfectam reddit, quippe quod perfectio actionis, uti s. Thomas advertit, non solum ex natura obiecti, sed etiam ex maiori, vel minori efficacia actionis repetenda est ¹. Atqui actiones non possunt ad diversas facultates referri, nisi cum inter sese *specie*, hoc est *natura*, non aliquo *accidenti*, differunt. Ergo attentio, et reflexio, etiamsi inter se, ut wolffiani sentiunt, in eo differrent, quod una intensior, altera remissior actio intelligendi essent, tamen ad facultates, aut functiones specie differentes minime pertinerent.

Nec secundo. Namque omnium facultatum cognitricium animae commune est eodem temporis momento nonnisi unicum obiectum apprehendere. Quod, praeter ea, quae passim diximus, evincitur hocce argumento: Quandoquidem omnis facultas cognitrix obiectum suum apprehendere non potest, nisi eius specie informetur, oporteret facultatem pluribus speciebus simul informari, ut plura obiecta eodem temporis momento apprehenderet. Atqui fieri nequit, ut ulla facultas cognitrix animae pluribus speciebus simul informetur. Etenim in primis, quoniam plura obiecta, quae ad aliquam facultatem pertinent, ad ipsam sub eadem ratione referuntur, absurdum est aliquam facultatem pluribus speciebus eiusdem generis, et diversarum specierum informari, quemadmodum idem corpus diversis coloribus, vel diversis figuris affici repugnat ².

¹) « Quantitas cognitionis dupliciter attenditur, scilicet secundum obiecta, et secundum efficaciam actus circa obiectum »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXV, q. II, a. 2, sol. 1 c.

²) « Impossibile est, idem subiectum perfici simul pluribus for-

Praeterea, cum ex facultate cognitrici, et specie, tamquam ex materia, et forma, uti saepe dictum est, unum fiat ¹, procul dubio, si qua facultas pluribus speciebus simul informaretur, ea esset simul una, et plures facultates, quemadmodum res esset simul una, et plures, si ex una materia, et pluribus speciebus, sive formis, constaret ². Denique, oporteret eandem facultatem versus plures terminos ferri, cum quaelibet species ad terminum suum referatur: quod absurdum esse paulo ante ostendimus ³. Itaque fieri nequit, ut facultas animae plura obiecta eodem tempore seorsum apprehendat. Iamvero, secundum hoc pronuntiatum dynamilogiae generalis ita argumentari nobis licet: Illud, quod omnibus facultatibus convenit, ne-

« mis unius generis, et diversarum specierum; sicut impossibile
 « est, quod idem corpus secundum idem simul coloretur diver-
 « sis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem spe-
 « cies intelligibiles sunt unius generis; quia sunt perfectiones
 « unius intellectivae potentiae; licet res, quarum sunt species,
 « sint diversorum generum. Impossibile est ergo, quod idem in-
 « tellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad
 « intelligendum diversa in actu »; I, q. LXXXV, a. 4 c.

¹) « . . . ex intellectu, et similitudine rei efficitur unum com-
 « pletum, quod est intellectus actu intelligens »; *In lib. II Sent.*,
 Dist. III, q. II, a. 1 c.

²) « . . . intellectus secundum actum est omnino, idest perfecte,
 « res intellecta, ut dicitur in *III De Anima* (text. com. 36). Quod
 « quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res
 « intellecta, vel species eius, sed quia complete informatur per
 « speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Vnde intelle-
 « ctum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una
 « simul esset plura. . . Vnde patet, quod sicut una res materialis
 « non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non pot-
 « est simul plura intelligere primo; et hoc est, quod Algazel di-
 « cit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus
 « figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere »;
Quodlib. VII, q. I, a. 2 c.

³) « Impossibile est duas formas eiusdem generis esse simul in
 « eodem subiecto. Oportet enim eandem potentiam in diversos
 « actus terminari, quod est impossibile, sicut et unam lineam ex
 « una parte terminari ad diversa puncta »; *Qq. disp.*, *De Verit.*,
 q. VIII, a. 14 c.

quit esse principium, ex quo una facultas ab altera discriminatur. Atqui commune est omnibus facultatibus cognoscentibus non posse unico actu plura obiecta seorsum sumta apprehendere. Ergo, ex eo quod anima attentione unicum obiectum, aut unicam partem, vel qualitatem obiecti considerat, ratio sumi nequit, quare ipsa a reflexione distinguatur.

Nec tertio. Re vera, quandoquidem omnis facultatis cognitricis, ut antea diximus ¹, proprium est a cognitione imperfecta rei, quae obiectum suum est, ad cognitionem perfectam eiusdem paulatim progredi, consequitur actiones eiusdem generis magis, minusve perfectas ad eandem facultatem pertinere; si quidem anima ab imperfecta ad perfectam cognitionem alicuius obiecti nonnisi per actus magis, magisque perfectos eiusdem generis pervenire potest. Atqui cognitio confusa cum imperfecta, et cognitio distincta cum perfecta convertuntur, quippe quod cognitio confusa, cum sit, aiente Scoto ², media inter ignorationem, et cognitionem distinctam, est gradus, per quem anima ab ignoratione rei ad perfectam cognitionem eius ascendit. Ergo, etiamsi daretur wolfianis animam attentione confusam, et reflexione distinctam cognitionem intellectivam rei adipisci; tamen inde haud sequeretur attentionem, et reflexionem esse facultates intelligendi, quae specie ab se differunt. Hinc scite s. Thomas tum cognitionem confusam, cum cognitionem distinctam obiecti complexi eidem intellectui tribuit, atque illam existere dixit, cum intellectus omnes partes obiecti unico actu, et distinctam, cum singulas partes singulis actibus apprehendit. « Partes, ait, possunt intelligi « dupliciter. Vno modo sub quadam confusione, prout « sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam

¹) Pag. 330.

²) « Confuse cognoscere est quasi medium inter ignorare, et « distincte cognoscere, et ideo confuse cognoscere est ante quod- « cumque distincte cognoscere »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, part. 1, q. II, p. 411. Cf p. 326, not. 1.

« totius: et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur ¹ ».

At non solum absurda sunt momenta, ex quibus Wolfius ad specificum discrimen inter attentionem, et reflexionem adstruendam permotus fuit; sed etiam ipsae notiones attentionis, et reflexionis, quas sibi confecit, absurdae sunt, si quidem germanam naturam cognitionis intellectivae destruunt. Et quod ad attentionem, Wolfius 1° attentionem in abstractione quadam intellectus posuit. Etenim anima, eius sententia, ex eo attentionem exercet, quod unum obiectum inter plura, quae ipsi obviam sunt, ceteris neglectis, aut eiusdem obiecti unam partem, vel qualitatem sine reliquis considerat. Iamvero, id non aliter efficere potest, quam si unum obiectum a ceteris omnibus, aut unam partem, vel qualitatem a ceteris eiusdem obiecti separat. Quae omnia, cum quaedam species abstractionis sint, liquet attentionem, prout a Wolfio explicata est, ad abstractionem reduci. At vero attentionem ad abstractionem reduci non posse manifestum est. Nam, cum attentio secundum Wolfium, sit actio cognitrix, inde consequitur abstractionem esse actionem cognitricem obiecti. Wolfius id reapse sentire videtur, quippe qui facultatem abstrahendi pro intuitiva habuit ². At perperam; si quidem abstractionem, uti adversus Dandinium, Rosminium, aliosque iam demonstravimus ³, esse intuitivam omnino repugnat. 2° Wolfius illud, quod commune omnium facultatum cognitricium est, quodque *conatum* diximus, obiectum proprium specialis facultatis esse censuit; si quidem nulla facultas cognoscendi, uti

¹) I, q. LXXXV, a. 4 ad 3.

²) « Si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re « percepta seiuncta *intuemur*, ea *abstrahere* dicimur. Eatenus « igitur menti tribuitur *facultas abstrahendi*, quatenus ea, quae « rei perceptae insunt, tanquam ab eadem seiuncta *spectamus* »; *Psych. emp.*, part. 1, sect. 3, c. 2, § 282.

³) Pp. 254 sqq.

antea ostendimus, obiectum suum apprehendere quit, nisi in ipsum vim suam intendat, sive quemadmodum recentes aiunt, ipsi *attendat*.

Quod vero ad reflexionem spectat, Wolfius perperam censuit illam esse facultatem ab attentione distinctam, quia non constituitur ab unico actu, sed ex successione multorum actuum attentionis, per quam anima distinctam obiecti perceptionem assequitur. Et sane, notio alicuius rei complecti debet non solum illud, quod ei cum aliis rebus commune est, nempe genus, sed etiam illud, quo ab aliis discriminatur, nempe *speciem*, sive *differentiam*¹. Atqui plura obiecta, vel partes alicuius obiecti, alias ab aliis distinctas, non unico, sed pluribus actibus sibi succedentibus cognoscere non est, uti modo demonstravimus, proprium reflexionis, sed omnium facultatum cognoscentium animae. Ergo notio facultatis reflectendi, quam Wolfius admisit, in eo consistere nequit, quod ipsa partes alicuius obiecti, vel plura obiecta *successive* apprehendit. Minoris veritas, praeterquam quod ex dictis facile perspicitur, probatur hoc argumento: Quum nulla facultas cognitrix plures species eodem temporis momento in se excipere possit, consequitur animum non posse plura obiecta, vel plura ad unicum obiectum pertinentia, eodem temporis momento cognoscere, nisi ea per unicam speciem apprehendat. « Intellectus noster, « scribit Aquinas, non potest simul actu cognoscere, nisi « quod per unicam speciem cognoscit² ». Ast unica species plura obiecta, vel plura ad idem obiectum pertinentia, non distincta, sed, prout unum totum constituunt, repraesentare potest; si quidem, cum multa, quae aliquod totum constituunt, quodammodo unum sint, ea, prout aliquod totum constituunt, per unicam speciem, sive ut aiunt, *intentionem* repraesentari, proindeque tanquam unum intelligi non repugnat³. Anima igitur plu-

¹) Cf s. Thom. I, q. XL, a. 1 c. — ²) I, q. LXXXVI, a. 2 c.

³) « Intellectus, s. Thomas subdit, perfectus per formam potest

ra obiecta, vel plura in eodem obiecto inter se distincta per unicam speciem apprehendere nequit. Atqui unica species ad unicum actum animam determinat, quia, cum species sit principium, per quod anima ad actum cognitionis progreditur, « actum intelligendi, uti sanctus Doctor subdit, oportet esse unum, vel multos secundum « unitatem, vel multitudinem principii, quo intelligitur ¹ ». Ergo anima plura obiecta, vel plura ad idem obiectum pertinentia unico actu apprehendere non potest. Ex quo perspicitur animam plura obiecta, vel plura eiusdem obiecti, sive haec sint partes, sive qualitates eius, distincta, nempe propriis singulorum speciebus, nonnisi per plures actus sibi succedentes, cognoscere. Apposite idem Doctor: « Diversae partes alicuius totius, si singulis propriis speciebus intelligantur, *successive* intelligantur, et non simul ² ». Hinc concludere licet Wolfium suam facultatem reflectendi perperam definivisse, quia ipsam per aliquid definivit, quod est omnium facultatum cognoscentium commune.

Illud denique omittendum non est Wolfium in eo vehementer peccasse, quod facultates, quibus anima res cognoscit, cum conscientia, sive actu intellectivo, quo illas, earumque actus cognoscit, sive, quod idem valet, scientiam cum conscientia confudit; si quidem animam,

« simul ferri in diversa, ad quae extendit se repraesentatio illius « formae; et erunt multae intentiones ex parte eius, in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus, et formae »; *Qq. dispp., De Ver., q. VIII, a. 14 ad 2.* « Dicendum, quod unum tantum contingat simul intelligere ut unum, et per unam formam; « nihil tamen prohibet multa et unum simul intelligi, vel per unam formam »; *ibid.* ad 1. « Aliquid est unum quodam modo, « et alio modo multa, sicut continuum est unum in actu, et multa « in potentia. Et in huiusmodi, si intellectus, vel sensus feratur « ut est unum, simul videtur, si autem ut est multa, quod est « considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest « totum simul videri »; *Ibid.* c. Cf I, q. LXXXV, a. 4.

¹) *Qq. dispp., De Pot., q. III, a. 16 ad 15.*

²) I, q. XII, a. 10 c.

illarum facultatum ope, non tantum se, actusque suos, sed potissimum res ei obiectas vel confuse, vel distincte cognoscere autumavit ¹.

ARTICVLVS VICESIMVS QVARTVS

*Num conscientia cum omnibus actibus cognoscendi
necessario coniungatur*

Missis aliis quaestionibus circa modum, quo conscientia operatur, quas quisquis ex dictis nullo negotio diiudicare potest, postremo loco illam, adeo inter Philosophos recentes agitatam, aggredimur, scilicet utrum omnes perceptiones animae cum apperceptione coniungantur, an aliquae perceptiones sine apperceptione dentur. Inter recentes, inquam, quippe quod Leibnitium, omnium primum, hanc quaestionem explicate proposuisse inter omnes constat. Enimvero ex veterum Philosophorum vel libris, vel librorum fragmentis, quibus edacitas temporis pepercit, nihil de hac re erui potest, quod satis liqueat. A Scholasticis haec quaestio expressis verbis tractata non fuit; verum ex iis, quae de facultatibus sentiendi, et intelligendi ab eis disputata sunt, quid ipsi de ea senserint, haud difficulter perspicere nobis licet. Vt eorum sententia intelligatur, unica quaestio, quam Leibnitius instituit, in duas dividenda est. Namque Leibnitius, eo quod omnem humanam cognitionem ex schematis evolutione enasci putavit, perceptionem ab idea non discriminavit, proindeque quaestionem sub unica hac forma proposuit, num perceptiones sine apperceptione in anima existant. Verum, cum Scholastici perceptionem ab idea discriminaissent, ad eorum mentem perspiciendam duas distinctas quaestiones instituere oportet, scilicet utrum, necne

¹) Certe, Wolfius, postquam reflexionem ad res externas relatum fuse exposuit, cursim illud adnotavit: « Anima quoque su-
« per seipsa et actibus suis reflectere potest »; *Psychol. emp.*,
part. I, sect. III, c. 1, § 261.

in anima admittendae sint sensationes, quas anima non sentit, atque utrum, necne intellectiones, quas anima habere nescit.

Principio, ex iis, quae de concursu sensus communis ad actiones sensuum propriorum diximus, facile intelligitur Scholasticos in ea sententia versatos fuisse, quod nullae perceptiones sine apperceptione in anima existere possint. Nam, si sensus communis cum sensibus propriis naturaliter coniungitur, eiusque munus est sensationes sensuum specialium, earumque differentias apprehendere, certe fieri non potest, ut anima quidquam sentiat, nec tamen illud sentire sentiat. Secundo, ea omnia, quae de conscientia habituali, et actuali a Scholasticis tradita sunt, illud luculenter demonstrant, animam, eorum iudicio, omnium intellectionum suarum conscientiam habitualement quidem, non vero actualem habere. Etenim, ex eo, quod anima per essentiam suam sibi perenniter praesens est, fluit nullam intellectionem in anima esse posse, cuius ipsa *habitualmente* conscia non sit, atque ex eo, quod conscientia actualis sine voluntatis concursu non fit, consequitur posse esse in anima, et reapse esse intellectiones, quarum ipsa *actu* conscia non est. Nisi quod Scotus, quemadmodum de conscientia actuali aliud, ac s. Thomas, sensit, hac etiam in quaestione, quae cum illa connectitur, ab Aquinatis sententia discessisse dicendus est. Etenim, si anima per *oculum intellectualem*, sive *sensum interiorem*, actus suos non *reflexe*, sed *directe* in se experitur, inde necessario fluit nullam intellectionem in anima fieri posse, cuius non solum habituali, sed etiam actuali conscientia ipsa non polleat.

Verum ad Leibnitium accedamus, qui, ut dictum est, fortasse omnium princeps, nullas perceptiones sine apperceptione in anima existere posse expressis verbis, et saepe inculcavit. Quandoquidem Leibnitius hac in quaestione contra Lockium praesertim pugnavit, iuvat in antecessum monere Lockium procul dubio in ea sententia fuis-

se, quod anima nihil actu cogitare possit, quin se cogitare conscia sit, si quidem animam in somno non cogitare ex eo demonstravit, quod ipsa aliquid, cum dormit, cogitare conscia sibi non est. « Aliquid enim, ait, cogitare, et istius haud conscius esse res est, quae concipi nequit ¹ ». Leibnitius probaturus adversus Lockium animam nunquam sine aliqua cogitatione esse, contendit esse in anima multas perceptiones, quarum ipsa conscia non est, proindeque, quamvis anima conscia sibi non sit se in somno quidquam cogitare, tamen id argumento non esse, quod reapse in somno ipsa omnis cogitationis expers sit ². Vt eius sententia plana fiat, sciendum est secundum Leibnitium: 1° quidquid existit in rerum natura esse vel monadem, sive spiritum, vel complexionem monadum, sive corpus; 2° essentiam cuiusque monadis in perceptione consistere, proindeque monadem nunquam sine ulla cogitatione existere posse; 3° monades non aliter inter se differre posse, quam ex diversitate modi, quo perceptio in eis invenitur, quippe quod illorum, quae eandem essentiam habent, diversitas nonnisi ex modis oriri potest. Iamvero modum, ex quo perceptiones ab se differunt, *apperceptionem*, sive cognitionem perceptionum esse putavit. Namque in rebus materialibus perceptiones sine apperceptione sunt; ex quo fit, ut omni cognitione destituantur. Bruta autem, et homines a rebus materialibus differunt, eo quod in his perceptiones sine ulla apperceptione sunt, in illis cum aliqua apperceptione coniunguntur. Bruta vero, et homines inter se differunt, quia apperceptio in brutis est semper confusa, in hominibus vero quandoque confusa, quandoque distincta. Hanc distinctionem apperceptionis confusae, et distinctae Leibnitius ex eo repetivit, quod, cum illae perceptiones dumtaxat appercipiantur, quae reflexionem comitem habent, inde fit, ut quoties

¹) *Essais*, etc., lib. II, c. 1, § II, ed. cit.

²) *N. E.*, lib. II, c. 1, *Opp. phil.*, ed. cit. p. 223, et 224.

plures partes alicuius perceptionis complexae non apper-
cipiuntur, nisi in ipsa perceptione complexa, ipsae in se
non apperceptionem, quia reflexio non in singulas partes,
sed in totam perceptionem complexam, quae ex illis con-
stat, cadit. Iam, cum perceptio non in se, sed in per-
ceptione complexa, cuius pars est, percipitur, eius apper-
ceptio est *confusa*; cum vero perceptio in se percipitur,
eius apperceptio est *distincta*. Hinc, quoniam bruta vi
reflectendi carent, et homines super perceptiones suas non
semper reflectuntur, consentaneum est apperceptionem
perceptionum in brutis esse semper confusam, in homi-
nibus autem modo confusam, modo distinctam, prout
cum reflexione copulatur, vel ab ea seiungitur ¹. Iuvat
audire cl. Virum ea exponentem, ex quibus efficitur,
ut perceptiones sine apperceptione existant: « Mille,
« ait, nobis suppetunt argumenta, quibus persuademur
« infinitas in quolibet temporis momento perceptiones
« sine apperceptione, sive reflexione, nos habere, easque
« esse mutationes, quas res extrinsecus obiectae in ani-
« mo nostro efficiunt, quasque non appercipimus, pro-
« pterea quod huiusmodi impulsiones sunt aut admo-
« dum parvae, et numerosas, aut ideo inter se coniun-
« ctæ, ut nihil in se seorsum habeant, ex quo abs-
« se distinguuntur, sed coniunctæ efficiunt, ut simul,
« saltem confuse, percipiantur ² ».

Hinc facile vides Leibnitii sententiam ad haec praeci-
pua capita revocari, 1° quod apperceptio perceptionis non
est actio distincta a perceptione, sed aliquis eius modus;
2° quod perceptio cum apperceptione, et perceptio sine
apperceptione non natura, sed gradu quodam inter se
differunt; 3° quod non omnes perceptiones animae cum
apperceptione coniunguntur ³.

¹) *Principes de la nat. et de la grace*, p. 714 sqq; *Monadol.*, p. 705,
et 712, ad R. P. Des Bosses *Epist. XXX, Lettre à M. Dangicourt*,
p. 745 et 746; *N. E.*, lib. II, c. 9, p. 233-236, ed. cit.

²) *N. E.*, Avantpropos, p. 196 et 197, ed. cit.

³) Vid. p. 128 *Dynam.* vol. I, nec non pp. 106-107, 147 et 189
voluminis huius.

« est, ut illico illarum obliviscamur ¹ ». Exinde intelligitur, cur ipse, ut antea diximus ², perceptionem, et apperceptionem esse unicam actionem autumaverit.

Galluppius noster, lockianam sententiam amplexus, fieri non posse contendit, ut animus noster aliquid extra se positum percipiat, nec tamen se illud percipientem percipiat. En eius argumentationem: Perceptio obiecti extra *τὸ ego*, positi perceptionem plurium obiectorum necessario includit, nisi enim plura sunt obiecta, unum ab altero distingui nequit; ergo obiectum, tanquam extra *τὸ ego* positum, percipi nequit, quin *τὸ ego* percipiatur. Atqui, si obiectum extra *τὸ ego* positum percipi nequit, quin ipsum *τὸ ego* percipiatur, consequitur non posse ullam perceptionem in animo esse, quam anima non percipiat. Ergo animam omnium perceptionum suarum conscientiam habere dicendum est ³. Hoc argumentum, uti patet, vim suam ex illo eiusdem philosophi pronuntiato mutuatur, nempe « animam, eo quod sibi « praesens est, non posse, quin se, suasque affectiones « sentiat ⁴ ».

Contra ea, Rosminius in Leibnitii sententiam concessit, eamque iisdem fere, ac ante illum Leibnitius, argumentis fulcire studuit. Quorum praecipua huc redeunt, quod exploratum est, 1° nos quamplurimas habere perceptiones, quae actu a nobis non advertuntur, sed quae vel ad nutum nostrum, vel ex aliis causis nobis praesentes fiunt; 2° nos perceptiones in nobis excipere, quae vel ob sui exilitatem, vel ob defectum attentionis nostrae, vel ob alias quascumque causas in animum nostrum immigrant, quin illas advertamus ⁵.

Vt hac in re sententiam nostram dilucide aperiamus, quaestionem, quam Leibnitius unicam esse putavit, in

¹) *Essais sur l'orig. des connoiss. hum.*; Oeuvr. ed. cit., t. I, p. 38 sqq.

²) Pag. 290.—³) *Lezz. etc.*, lez. LXXXVI, vol. 2, p. 244, ed. cit.

⁴) *Ibid.*, lez. LXXXI, p. 190.

⁵) *N. S.*, sez. IV, c. 2, art. 6, § 291, t. II, p. 244, et 245, ed. Torin.

duas dividemus, propterea quod perceptiones, uti iam diximus, ab intellectionibus specie differre secundum Scholasticos arbitramur. Quin immo, quandoquidem, secundum Scholasticos, duas conscientias in anima agnovimus, scilicet habitualement, et actualem, quamlibet illarum quaestionum in duas rursus dividemus, nempe utrum nos solum habitualiter, an solum actualiter, an utroque modo res sentire sentiamus, et intelligere intelligamus. Ne vero haec quaestio vocum diversitate implicetur, recentes Philosophos secuti etiam sensum communem conscientiae voce complectemur, eumque, ut a conscientia *intellectiva* distinguamus, conscientiam *sensitivam* nuncupabimus ¹.

Atque in primis, ex iis, quae de facultatibus sentiendi, et intelligendi a nobis statuta sunt, facile perspicitur nullam perceptionem, nullamque intellectionem in anima fieri posse, quam anima in se habere quodammodo non cognoscat. Et sane, quod ad cognitionem sensationum, sive, ut aiunt, apperceptionem perceptionis attinet, si sensus proprii species, quas a rebus hauriunt, ad sensum communem necessario deferunt, et sensus communis per species rerum a sensibus propriis acceptas, ad res ipsas convertitur, necesse est, sensum communem quidquid sensus proprii sentiunt simul sentire. Vno verbo, quoniam sensus proprii, ut antea dictum est, nequeunt quidquam apprehendere, nisi sensus communis ad eorum operationes concurrat, fieri non potest, ut anima sensu communi non sentiat quidquid sensibus propriis sentit, hoc est, non simul sentiat, et sentiat se sentire. Quapropter ex doctrina aristotelico-scholastica, quam circa sensum communem amplexi sumus, necessario fluit nullam sensationem, seu perceptionem sine apperceptione in nobis existere posse. Verum, missa etiam hac do-

¹) Plotinus conscientiam intellectivam *σύνεσιν*, et conscientiam sensitivam *συναίσθησιν* dixit; *Enn.* II, lib. IX, c. 2; cf *ibid.* c. 13; *Enn.* III, lib. VIII, c. 3, et saepe.

ctrina de sensu communi Scholasticorum, veritas nostrae propositionis, quocumque tandem modo conscientia perceptionum explicetur, ex ipsa natura perceptionis evinci potest. Revera, si anima perceptiones, quas in se habet, non sentiret, sive non apperciperet, id certe evenire oporteret vel ex eo, quod ipsae vim cognitricem animae exsuperant, vel quod inter animam, et ipsas illa coniunctio deest, per quam anima obiectum sibi proportionatum cognoscere potest. Vtrumque enim, aut alterutrum horum impedire potest, quominus cuiuslibet generis cognitio efficiatur. Atqui certum est 1° perceptiones, quae in anima existunt, non excedere vim cognitricem animae, quia anima illarum principium est, nec inter ipsas, et animam coniunctio deesse, quia anima, uti diximus cum s. Thoma, ex eo quod immaterialis est, est semper sibi praesens, nulla autem coniunctio excogitari potest maior ea, qua obiectum cognoscibile est ipsum subiectum cognoscens. Ergo necesse est, ut anima perceptiones, quas in se habet, sentiat. Eodem modo, quo de conscientia sensitiva, de intellectiva disserere nobis licet. Etenim, inter animam, uti antea demonstravimus, et suos intelligendi actus coniunctio non deest, quia anima, quae est principium, et subiectum illorum, sibi continuo praesens est, atque actus intelligendi, cum ab anima promanent, atque in anima haereant, vim intellectricem illius supergredi nequeunt ¹. Itaque scite s. Augustinus scripsit: « Ea, quae vel sensibus, vel intelligentiae nostrae adsunt, possumus utcumque conspicere ² ».

At si certum est animam nihil sentire, aut intelligere, quin illud quodammodo sentiat, aut intelligat, in-

¹) S. Bonaventura breviter, et luculenter inquit: « Intellecto quod anima sit substantia spiritualis, hoc ipso quod est sibi praesens et sibi coniuncta, habet potentiam ad memorandum, et intelligendum se »; *In lib. I Sent.*, Dist. 3, p. 2, art. 1, q. 3 res.

²) *De Trin.*, lib. XV, c. 7, n. 13.

quirere oportet, utrum id conscientiae habituali, an actuali, an utrique tribuendum sit.

Quod ad cognitionem sensationum, sive conscientiam sensitivam, attinet, ut omni aequivocationi aditus praecludatur, pauca in antecessum monere par est. Primo, apperceptio actualis perceptionum duplici modo accipi potest, scilicet vel quod nos eodem temporis momento, quo obiectum percipimus, eius perceptionem appercipimus, vel quod omnes perceptiones, quas adepti sumus, continuo, et perenniter in nobis *actu* appercipimus, ita ut actualitas referatur vel ad actum, quo perceptio fit, vel ad actum, quo anima perceptionem, antea adquisitam, *praesentem* sibi efficit, ob idque illam appercipit. Secundo, animam perceptiones, quas adeptae est, sibi praesentes habere duobus etiam modis intelligi potest, scilicet, vel quod ipsas continuo obiecta cognitionis sibi efficit, atque idcirco continuo illas appercipit, vel quod ad illarum cognitionem, quoties ei lubeat, per se progredi potest; quorum primum *actualement*, alterum *habitualement* perceptionum apperceptionem significat. Quocirca tota haec quaestio in tres dividitur, scilicet 1° num nos omnem perceptionem eo ipso tempore, quo ea in nobis fit, appercipiamus; 2° num perceptiones, quas adepti sumus, quandoque revocare, nobisque praesentes efficere possimus; 3° num omnes perceptiones, quas adepti sumus, semper actu appercipiamus. Duae postremae quaestiones proponi etiam possunt hunc in modum, num nos omnium perceptionum, quas adepti fuimus, conscientiam habitualement, et actualement habeamus.

His praemonitis, quod ad primum caput spectat, nemini dubium esse potest, quin nos eodem temporis momento, quo aliquid percipimus, perceptionem eius appercipiamus. Enimvero nos perceptiones nostras sensu communi appercipimus. Atqui sensus communis, uti ostendimus, quoniam est principium omnium sensuum, propriorum, et terminus omnium actionum eorum, cum sensibus propriis operatur. Ergo nos eodem momento

temporis , quo res percipimus , rerum perceptiones appercipimus ¹. Id s. Augustinus comprobavit hoc argumento : Si anima non necessario sentiret sentire illud , quod sentit , sequeretur eam , cum non sentit , posse non sentire , quod non sentit. Atqui anima , omnibus concedentibus , sentit se non sentire , cum revera non sentit. Ergo necesse est , ut anima , cum quidquam sentit , illud sentire sentiat. « Si autem , ait , sentit se non « videre , dum non videt , necesse est etiam sentiat se « videre , dum videt ² ».

Quod ad alterum caput attinet , evidens est animam perceptiones , quas adepta est , posse sibi rursus sistere , sive , quod idem est , illarum habituali conscientia pollere. Namque anima , uti iam a nobis demonstratum est , praeter sensus proprios , et sensum communem praedita quoque est *phantasia* , per quam species rerum sensilium in se retinet , perceptionesque reproductit , et *memoria* , per quam perceptiones reproductas agnoscit , ne de *cogitativa* dicamus , quae ad praesentem rem non facit. Iamvero , sensus communis , eo quod cum sensibus propriis colligatur , in causa est , quamobrem anima perceptiones rerum eo ipso momento , quo in ea fiunt , appercipiat , atque , eo quod cum *phantasia* , et *memoria* colligatur , in causa quoque est , cur anima species rerum , quas percipit , retineat , earumque perceptiones reproductat , et rursus *actu* appercipiat. Ergo anima , quoniam praeter sensus proprios , et sensum communem *phantasia* , et *memoria* pollet , perceptiones rerum , quas per sensum communem eodem tempore , quo fiunt , appercipit , iterum appercipere deinceps potest ³. Atqui , ut ex s. Thoma diximus ⁴ , illa cognitio , ad cuius actus animo *potens* est exire , habitualement conscientiam eius effi-

¹) Cf p. 161 vol. I *Dynam.* — ²) *De lib. arb.* , lib. II , c. 4 , n. 10.

³) « Quamvis , subdit s. Thomas , cuiuslibet potentiae sit tenere suum habitum et obiectum , hoc tamen non est earum , « nisi in quantum est in eis virtus memoriae » ; *In lib. I Sent.* , Dist. III , q. IV , a. 1 ad 5. — ⁴) *Pag.* 313.

cit. Ergo anima habitualement apperceptionem perceptionum suarum habet.

Ex iis, quae in huius secundi capitis solutione diximus, tertium eiusdem quaestionis caput exsolvere in promptu est. Re sane vera, anima, uti modo dictum est, perceptiones rerum, quas antea habuit, *actu* appercipere nequit, nisi phantasia species, quas in se retinet, reproducat, et reproductas memoria recognoscat. Atqui, quemadmodum alibi demonstratum est, phantasia non semper, et continuo perceptiones reproducit, nec semper memoria illas reproductas agnoscit ¹. Ergo anima actualement omnium suarum perceptionum, quas iam adeptae est, apperceptionem non habet.

Itaque quaerenti, utrum apperceptio perceptionum ad conscientiam actualement, an ad habitualement animae pertineat, respondendum est hac distinctione, apperceptionem perceptionum pertinere ad conscientiam actualement animae eo momento temporis, quo eae fiunt, et ad statum habitualement eius, postquam iam perfectae sunt.

Quod vero ad cognitionem omnium actuum intelligendi, sive ad conscientiam intellectivam, attinet, ipsam dumtaxat ad statum habitualement animae pertinere certum nobis videtur. Ad id probandum duobus argumentis, uno *directo*, et altero *indirecto* utemur. Argumentum *directum*, nempe illud, quod ex ipsa natura conscientiae habitualis conficitur, ad hanc brevem formam revocatur. Anima, ut modo diximus, conscientiam omnium actuum suorum intelligendi necessario, et perenniter habet, eo quod, cum sibimet ipsi perenniter praesens sit, et species rerum quas intellexit, in se retineat, non potest, quin actus, ad quos illae species referuntur, cognoscat. Atqui cognitio actuum suorum, quam anima habet ex eo tantum, quod est sibi praesens, ad conscien-

¹) *Dynam.* vol. I, pp. 185, 233, 234, 239 et 240. Quibus addas licet haec pauca s. Augustini: « Ea, quae absunt, et tamen « adfuerunt, per memoriam novimus, quae obliti non sumus »; *De Trin.*, lib. XV, c. 7, n. 13.

tiam habitualement pertinet. Ergo anima omnes actus suos intelligendi per conscientiam habitualement cognoscit.

Argumentum autem indirectum ex eo conficitur, quod cognitio omnium actuum intelligendi, qua animam reapse pollere diximus, conscientiae actuali convenire nequit. Nam, cum anima conscientia omnium actuum suorum intelligendi polleat, et non aliae conscientiae animae insint, nisi actualis, et habitualis, liquet, si cognitionem omnium actuum intelligendi conscientiae actuali non convenire demonstratum fuerit, illam conscientiae habituali convenire simul demonstratum erit. Iamvero, cognitionem omnium actuum intelligendi reapse conscientiae actuali non convenire demonstratur hoc modo: Conscientia actualis in anima ex eo efficitur, quod voluntas intellectum ad vim suam in se retorquendam, ob idque ad se obiectum cognitionis suae sibi constituendum movit. Atqui voluntas intellectum ad se obiectum cognitionis sibi constituendum necessario non movet. Ergo conscientia actualis cum actu, quo intellectus rem intelligit, necessario non coniungitur. Veritas assumptionis ex duplici capite evinci potest. Et primo, indubium est voluntatem facultates, quae eius arbitrio subsunt, ad actus suos exerendos movere, prout natura actuum eius expostulat. « Cum potentia, scribit s. Thomas, suae per aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem. . . ., unde voluntas, cum fertur super potentias animae, . . . inclinat unamquamque in propriam operationem ¹ ». Verum, si ita res est, liquet voluntatem necessario movere unamquamque facultatem ad id, quod obiectum necessarium eius est, libere vero ad ea, quae liberum eius obiectum sunt. Atqui obiectum necessarium cuiusque facultatis non est aliquod obiectum peculiare, sed obiectum *formaliter*, sive specificè, consideratum; puta si de sensu agatur, non aliquod corpus sensibile, sed quodlibet corpus, prout est sensibile, vel

¹) Qq. *dispp.*, De Ver., q. XXII, a. 12 c.

si de intellectu, non aliquod intelligibile, sed omne ens, prout est intelligibile. Ergo voluntas quamlibet facultatum, quae eius arbitrio subsunt, ad obiectum formaliter spectatum necessario, ad obiecta peculiariora vero, in quibus ratio formalis obiecti relucet, libere movet. Iamvero exinde nullo negotio perspicitur voluntatem intellectum ad nullum actum suum intelligendum necessario movere. Re sane vera, voluntas intellectum non ad aliud intelligendum necessario movet, nisi ad illud, quod obiectum necessarium eius est; si quidem eum ad obiectum modo naturae eius consentaneo movere debet. Atqui siuguli actus intelligendi, sive intellectiones, non sunt obiectum necessarium intellectus. Namque intellectiones sunt quaedam intelligibilia particularia, sed obiectum necessarium intellectus non est ullum intelligibile particulare, sed intelligibile in universum consideratum, sive omne ens, prout est intelligibile. Ergo voluntas intellectum ad nullam intellectionem intelligendam necessario movet.

Secundo, cum voluntas, ut paulo ante ostensum est, intellectum ad actus suos intelligendos, tanquam causa finalis, moveat, tenendum est intellectum eo modo a voluntate ad actus suos intelligendos moveri, quo hi actus ad voluntatem referuntur. Atqui actus intelligendi ad voluntatem libere, non necessario referuntur, quia obiectum adaequatum voluntatis est bonum universale, actus intelligendi autem sunt bona quaedam particularia. Ergo intellectus a voluntate ad suos actus intelligendos non necessario movetur. Inde perspicitur, cur Albertus M. post s. Augustinum, et s. Anselmum dixerit nos intelligere, quia intelligere volumus. En Beati Doctoris verba: « Dicendum, quod duplex est potestas, scilicet generalis, et haec est, quae dividitur in omnes vires, et est simplicior voluntate. Alia est potestas, quae dicitur quasi potentia stans in actu, et haec sequitur voluntatem, si sunt respectu eiusdem potestas et voluntas; quia, ut supra habitum est,

« voluntas uno modo dicta est motor generalis omnium
« potentiarum ad actum ; et propter hoc dicit Ansel-
« mus , quod cum dico , possum loqui , subintelligitur
« si volo ; et similiter cum dicitur , possum ambulare ,
« et possum intelligere , et similiter de aliis. Et hoc est
« quod dicit Augustinus , quod nulla est causa cum in-
« telligibile est in anima , quare quandoque actu intelli-
« git , et quandoque non , nisi voluntas ¹ ». Alberto M.
s. Thomas concinit ².

Iam , si voluntas intellectum ad actus suos intelligen-
dos non necessario movet , licet nobis ita argumentari :
Illud , quod alicui rei non necessario convenit , non sem-
per in ea invenitur , quia illud , quod alicui rei non ne-
cessario convenit , ei per accidens convenit , et « quod est
« per accidens , ut ait s. Thomas , non potest esse sem-
« per , et in omnibus ³ ». Atqui intellectus a voluntate
ad actus suos intelligendos non necessario movetur. Ergo
intellectus non semper actus suos intelligendi intelligit.
Atqui conscientia actualis sine concursu voluntatis in
intellectu fieri nequit. Ergo intellectus non semper con-
scientiam actualem actuum suorum habet , sive quod i-
dem valet , non omnium actuum suorum actuali con-
scientia pollet. Apposite s. Thomas : « Anima nostra
« non semper actualiter se intelligit . . . ; quod ideo con-
« tingit , quia . . . mens nostra forte intelligit quodam-
« modo per intentionem ⁴ ».

Quae cum ita se habeant , haud haesitabundi conclu-
dimus 1° mentem nostram in statu directo cognitionis suae
conscientiam habere omnium cognitionum suarum , tum

¹) *De Homine*, q. LXIII, art. II, p. 299. Loca s. Augustini,
ad quae Albertus digitum intendit, fortasse haec sunt : « Hoc
« autem cum non vis intelligere , voluntati tuae tribuitur » ; *En.*
in Ps. XXXV, n. 1. « Sunt homines , qui volunt intelligere ,
« et non possunt ; sunt autem homines , qui nolunt intelligere ,
« ideo non intelligunt » ; *Ibid.*, n. 4.

²) Vid. p. 927 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, c. 72, n. 6.

³) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 34.

⁴) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. VIII, a. 14 ad 6.

quas sensibus, tum quas intellectu acquirit, sed in statu reflexo non semper intellectionum suarum conscientiam habere, quia reflexio sine voluntatis nutu exerceri nequit; 2° Leibnitium, Rosminium, eorumque asseclas, qui non omnes cognitiones mentis nostrae cum conscientia coniungi tuiti sunt, et Galluppium, aliosque cum eo, qui conscientiam esse necessariam comitem omnium cognitionum nostrarum mordicus pugnarunt, a veritate aberasse, quod distinctionem conscientiae in *actualem*, et *habitualement*, tantopere a Scholasticis post s. Augustinum inculcatam, atque explicatam, neglexerunt. Etenim opinio Leibnitii vera est, si de conscientia actuali intelligatur, et opinio Galluppium, si de habituali; secus utraque falsa. Audiamus prae ceteris s. Bonaventuram: « Dicendum, quod illa (*numquam sui non meminisse, numquam se non intelligere*) dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu, « vel habitu. Si habitu, sic vere, et semper attribuuntur ei; quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, et se intelligere. . . Si autem intelligantur in actu, sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur ¹ ».

Postquam duas sibi oppositas de hac quaestione sententias, quarum Leibnitius, et Galluppium praecipui propugnatores fuere, in universum confutavimus, rei ratio expostulat, ut illas ad speciale examen revocemus, momentaque rationis, quae ab eis adducta sunt, breviter exsolvam. Ceteros, qui alterutri sententiae adstipulati sunt, praetermittimus, cum vel nullum omnino, vel certe nullum novum argumentum in medium protulerint. A Leibnitio incipiamus.

Leibnitius in notione perceptionis sine apperceptione tradenda saepe principium petiit, vel sibimet contradixit. Primo enim ait perceptionem obscuram illam esse, quae non appercepitur, et perceptionem, quae non appercepitur, esse obscuram: quocirca perceptio, eius iudicio, ex eo est obscura, quod non appercepitur, atque ex eo non apper-

¹) In lib. III Sent., Dist. XVIII, dub. 2.

capitur, quod est obscura : quo quid repugnantius ? Praeterea sanxit perceptionem sine apperceptione esse quemdam gradum perceptionis cum apperceptione, quia perceptio cum apperceptione ex perceptionibus sine apperceptione conflatur. Iam secundum hocce pronuntiatum nos aliquam perceptionem appercipimus, quia appercipimus singulas perceptiones imperceptibiles, ex quibus illa constat. At, si ita se res haberet, dicendum foret perceptiones, ex quibus perceptio cum apperceptione constat, esse imperceptibiles, quia sunt perceptiones sine apperceptione, et perceptibiles, quia nos revera illas in perceptione cum apperceptione appercipimus : quae duo secum manifeste pugnant.

Ad haec, Leibnitius easdem monades simul perceptibiles, et imperceptibiles fecit. Enimvero, cum quaelibet monas schema, sive repraesentationem totius mundi, habeat, consequitur in qualibet monade esse perceptiones reliquarum monadum, ideoque omnes, easdemque monades in cunctis, singulisque monadibus esse. Iam, si res ita esse, ut Leibnitius voluit, sumamus, sciscitari ab eo nobis licet, utrum perceptio, quae est confusa, nempe sine apperceptione in una monade, sit confusa etiam in ceteris, an distincta in quibusdam, et viceversa. Si primum, perceptiones essent natura sua aut omnes confusae, nempe imperceptibiles, aut omnes distinctae, sive perceptibiles, non vero, uti ipse contendit, aliae perceptibiles, aliae imperceptibiles. Sin alterum, eadem perceptio, quae est uni perceptibilis, alteri esset imperceptibilis ; quod quidem repugnat, tum quia id, quod natura sua est imperceptibile, nunquam perceptibile fieri potest, cum quia una, eademque perceptio esset simul imperceptibilis uni monadi, et perceptibilis alteri, quae illam in se habet, eo quod priorem monadem percipit ¹⁾.

Denique, ut cetera omittamus, Leibnitius in eo e-

¹⁾ De repugnantia huius Leibnitianae doctrinae vid. Merian, *Sur l'apperception considérée relativement aux idées etc.*, *Histoire de l'Acad. de Berlin*, an. 1749, t. V, p. 442-477, Berl. 1751.

tiam secum pugnavit, quod, cum statuisset, animam in se habere *schema*, sive repraesentationem universi, omnes perceptiones animae cum apperceptione coniungi inficiatus est. Et sane, *schema*, seu visio totius mundi, ex Leibnitii sententia, essentiam animae constituit, quamvis anima non aliud in illo appercepiat, quam quod per illius evolutionem actu praesens ipsi efficitur. Iam, si *schema* essentiam animae constitueret, animam esse illius consciam oporteret. Namque anima, secundum Leibnitium, necessario appercepit illud, quod ei praesens est. Atqui repraesentatio totius universi tum *habitu*, tum *actu* animae praesens est. *Habitu*, quia essentia animae, quae in illa repraesentatione consistit, cum sit sibi innata, necessario, et perenniter praesens sibi esse debet; *actu* autem, quia evolutio schematis necessaria, et perennis esse non posset, cuiusmodi reipsa esse Leibnitius voluit, nisi ipsum *schema* necessario, et perenniter animae praesens esset. Ergo animam perceptiones suas semper non solum *habitu*, sed etiam *actu* appercepere, secundum Leibnitii doctrinam, dicendum est. Hinc opinio cl. Viri de existentia perceptionum sine apperceptione totum leibnitianae philosophiae fundamentum evertit.

Sed, missis his repugnantibus, nullius ponderis sunt argumenta, ex quibus Leibnitius ad opinionem suam tuendam permotus fuit. Principio, falsum est nos, cum aliquod totum percipimus, simul percipere ea omnia, ex quibus illud totum conflatur, alioquin perceptio totius existere non posset. Quod ut probe intelligatur, advertendum est cum s. Thoma, etsi quaelibet qualitas sensibilis, puta color, in aliquas species dividatur, puta color in album, et nigrum; tamen quamlibet speciem qualitatis sensibilis non esse divisibilem *per se*, quia quaelibet pars unius speciei, puta coloris, est ipsa species, nempe ipse color, sed tantum *per accidens*, sive quatenus subiectum, in quo sunt, est in partes divisibile. Id evincitur hoc brevi argumento. Non aliud est divisibile, nisi id, quod est continuum; atqui qualitates sensiles non

sunt continuac per se, sed ex eo quod in continuo subiecto existunt; non sunt igitur divisibiles per se, sed ex eo quod subiectum, in quo insunt, est divisibile, nempe *per accidens*. Iamvero, quoniam partes, in quas continuum est divisibile, *potentia*, non *actu* in ipso continuo sunt¹, consequitur ipsas partes continui, prout in continuo sunt, esse *potentia*, non *actu* sensiles. Quod cum ita sit, perspicuum est nos, cum aliquod totum percipimus, partes, in quas totum divisibile est, non percipere actu, sed potentia, propterea quod, quoniam « partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius² », ipsae, prout partes sunt, in toto dumtaxat *potentia* sunt. Hinc, cum mugitus maris sensus nostros percellit, nos non percipimus singulos rumores singularum undarum, quemadmodum Leibnitius voluit³, sed dumtaxat ipsum mugitum maris, quia, quandoquidem « partes componentes causant esse totius⁴ », illae undae ipsum mare sunt, atque inter se non *actu*, sed *potentia* discriminantur. Item, si quis in medio centum oratorum aequalibus intervallis distributorum, et aequali voce concionantium se sisteret, is certe non singulas eorum voces, ut Bulfingero⁵ visum fuit, sed sonitum, qui ex coniunctis illis vocibus in auribus eius efficitur, perciperet. Operae pretium est audire s. Thomam adversus quosdam antiquos, qui hac in re Leibnitio praecesserunt, disserentem: « Passiones, idest sensiles qualitates . . . cum existant in continuo, sicut in subiecto, secundum cuius divisionem per accidens dividuntur, consequens est, quod sicut in continuo aliud est

¹) « Partes, ait s. Thomas, alicuius homogenei continui ante divi-
« visionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo...
« actu non est accipere ipsarum numerum, sed potentia tantum»;
In lib. IV Sent., Dist. X, q. I, a. 3, sol. 3 ad 1.

²) S. Thom., *in lib. III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 3 sol.

³) N. E., Avantpropos, *Opp. phil.* p. 197, ed. cit.

⁴) S. Thom., *Opp. cit.*, ibid.

⁵) *De Harmonia praestabilita*, sect. 6, Venetiis 1745.

« in actu, sicut pars separata, et aliud in potentia, sci-
 « licet pars in continuo existens non separata, ita etiam
 « in his qualitatibus, quae sunt sensibiles per accidens,
 « pars separata est actu existens, unde potest actu sen-
 « tiri, pars autem indivisa est in potentia, et ideo non
 « sentitur in actu. Et inde est, quod, quamvis superve-
 « niat visus, tamen aliqua pars eius minima, puta deci-
 « mamillesima, latet visum, et similiter, quamvis totus
 « cantus continuatus audiatur, tamen auditum aliquid
 « latet parvum de cantu, puta dyesis, quod est mini-
 « mum in melodia, quasi distantia quaedam toni, et
 « semitoni, huiusmodi autem distantia media inter ul-
 « tima latet. Et ita est in aliis sensibus, quod ea, quae
 « sunt omnino parva, latent omnino sensum. Sunt enim
 « sensibilia in potentia, non autem in actu, nisi cum
 « separantur, sicut videmus in magnitudinibus, quod
 « linea unius pedis est in potentia in linea bipedali, sed
 « tunc est actum, cum dividitur a toto ¹ ».

Inde concludendum est, si nos, cum appercipimus perceptionem cuiusdam totius, non appercipimus perceptionem partium eius, id non fieri ex eo quod perceptiones partium sunt admodum parvae, aut multae, aut nimis coniunctae, uti Leibnitio, et Rosminio visum fuit, sed quod partes actu non percipimus. Ad rem s. Augustinus: « Aliud est videre, aliud est totum vi-
 « dendo comprehendere, quandoquidem id videtur, quod
 « praesens utcumque sentitur; totum autem comprehen-
 « ditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat
 « videntem ² ». Quid porro sentiendum de doctrina Leibnitii circa parvitatem, multitudinem, et confusionem perceptionum, paulo post inquiremus.

At quispiam Leibnitianus regerere posset hoc modo: Monades, ex quibus corpus constat, non efficiunt continuuum reale, sed phaenomenicum, quippe quod, cum simplices sint, se ipsas non pervadunt, sed seorsum e-

¹) *De sens. et sensat.*, lect. XV.—²) *Ep.* CXII, c. 9, n. 21.

xistunt. Sed continuum phaenomenicum, eo quod ex partibus seorsum positis constat, percipi non potest, nisi singulae partes percipiantur. Ergo haud possibile est corpus percipere, nisi singulae monades, ex quibus constat, percipiantur. Ast haec instantia non solum doctrinam Leibnitii non probat, sed aliud eius vitium detegit. Enimvero, si monades simplices sunt, eae neque *actu*, neque *potentia* sensiles sunt. Namque, cum illud, quod est simplex, sit per se, et actu intelligibile, nec *actu*, nec *potentia* sensile esse quit. Non actu, quia, cum intelligibile et sensile toto genere differant, aliquid esse simul intelligibile, et sensile repugnat; non potentia, alioquin, cum actus sit nobilior potentia, dicendum foret intelligibile perfici, cum sensile fieret. Hinc scite s. Thomas puncta esse insensilia ex eo demonstravit, quod quantitate carent, quae, uti s. Augustinus docuerat¹, est sensibilitatis fundamentum. « Impossibile est, ait, videre
« album, quod non sit quantum, et eadem ratio est de
« sensibilibus aliis. Huius autem ratio est, quia sensus
« est virtus in magnitudine, cum sit actus organi corporei, et ideo non potest pati, nisi ab habente magnitudinem. Activum enim debet esse proportionatum passivo² ». Iamvero, quoniam monades sunt non solum actu, sed etiam potentia insensiles, consequitur non solum illas non posse a nobis singulas, et seorsum sentire, sed etiam ab illarum coniunctione non posse phaenomenon continui, sive totum sensili effici quia id, quod ad aliquid efficiendum concurrat, istud vel actu, vel potentia continere debet.

Praeterea illud Leibnitii etiam abnorme est nos corpus sive phaenomenon continui, ex eo percipere, quod singulas monades, ex quibus constat, seorsum percipimus. Aristoteles testis et quosdam priscos Mathematicos

¹) « Quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeum, vel corporeum quantitas? » *Ep. III ad Nebrid.*, n. 2.

²) *Op. cit.*, lect. XV.

cos hoc ipsum pronuntiatus tuitos fuisse, quod Leibniti-
 us ad causae suae patrocinium attulit¹. S. Thomas
 Stagiritae interpret illorum opinionem ita exposuit: « Qui-
 « dam Mathematici dicunt, quod nihil simul totum vi-
 « detur, sed visus percurrit per partes visibiles; ac si
 « videret sic continuum, sicut et moveri² ». Verum, illos
 adprime falsos esse idem sanctus Doctor luculenter osten-
 dit. Nam, si nos corpus ex eo perciperemus, quod sin-
 gula elementa, ex quibus constat, percipimus, inde seque-
 retur, 1° nos eodem tempore plura ab se distincta cogno-
 scere; 2° perceptionem, qua corpus apprehenditur, ex
 pluribus perceptionibus effici. Atqui utrumque absurdum
 est. Primum, quia, uti antea demonstratum est, plura
 nonnisi per plures actiones seorsum cognosci possunt,
 quia « una operatio non potest simul pluribus terminis
 « terminari³ », et plures actiones ab eadem facultate eo-
 dem tempore promanare nequeunt, siquidem « necesse
 « est, quod unius potentiae in eodem indivisibili tem-
 « pore una sit operatio, quia unius rei non potest esse
 « simul, nisi unus actus⁴ ». Alterum, quia, cum quae-
 libet actio animae simplex, et uniusmodi sit, ex pluribus
 actionibus constare nequit. « Decipiuntur autem, sanctus
 « Doctor subdit, quod partes continui non sunt visibiles
 « actu, sed solum in potentia. Vnde visus utitur toto
 « visibili, ut quodam modo uno indivisibili in suo genere,
 « nisi forte utatur partibus non divisis, ut divisis, sicut,
 « cum singillatim inspicit unamquamque⁵ ».

Wolfius, ut diximus⁷, phaenomenon continui ex eo
 enasci putavit, quod tempuscula, quae inter perceptiones
 simplices perceptionis complexae intercidunt, *imperce-
 ptibilia* sunt. At non posse dari ullum tempus *insensile*,
 sive *imperceptibile*, Stagirita iam luculenter demonstrave-

¹) *De sensu, et sensili*, c. 6.—²) *Op. cit.*, lect. XV.

³) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 48, n. 2.

⁴) *De sens. et sensat.*, lect. XVII. Cf p. 390, 391, 394, 395.

⁵) *Ibid.*, lect. XV.—⁶) P. 400.—⁷) *Op. cit.*, c. 7.

rat adversus veteres quosdam Musicos, fortasse Pythagoreos, asserentes, ut s. Thomae verbis utamur, « quod soni
 « consonantes non simul perveniunt ad auditum, sed vi-
 « dentur simul pervenire, eo quod tempus medium est
 « insensibile propter parvitatem¹ ». Argumenta, quae ad id
 probandum attulit, duo sunt, unum *directum*, alterum
indirectum, eaque nos ex eodem sancto Doctore expone-
 mus. Primum ita se habet: Certum est tempus non sen-
 tiri per se, sive *absolute*, sed ex eo, quod sentitur ali-
 quid, quod est in tempore, quippe quod tempus, ut alias
 videbimus, non existit seorsum a rebus, quae in tem-
 pore sunt. Hinc, si quod vel minimum tempus insensibile
 daretur, oporteret vel hominem non continuo tempore
 sentire, quod ipse est, et quod aliud sentit, aut non
 sentire, quod ipse, et illud, quod sentit, in tempore con-
 tinuo sunt. Atqui utraque pars consequentis falsa est.
 Prima quidem, quia nobis experientia compertum est
 nos sentire in continuo tempore, quod sumus, et quod
 aliud sentimus; altera autem, quia¹, cum tempus non
 existat seorsum a rebus, quae in eo sunt, haud possibile
 est hominem sentire, quod in continuo tempore sit, quin
 aliquid sentiat. Ergo falsum est etiam antecedens, nem-
 pe quod aliquod tempus ob parvitatem sui nos lateat.
 Audire e re est ipsum S. Thomam: « Considerandum
 « est, quod tempus non sentitur quasi aliqua res per-
 « manens proposita sensui, sicut videtur color, magni-
 « tudo, sed propter hoc sentitur tempus, quia sentitur
 « aliquid, quod est in tempore; et ideo sequitur quod
 « si aliquod tempus non sit sensibile, id, quod est in
 « tempore illo, non est sensibile. Dicit ergo, quod si a-
 « liquando aliquis sentit seipsum esse in aliquo conti-
 « nuo tempore, non contingit latere illud tempus esse.
 « Manifestum est autem quod homo, vel aliquid aliud
 « est in quodam tempore, et quantumcumque dicas
 « parvum tempus esse insensibile, manifestum est quod

¹) *De sens. et sensat.*, lect. XVIII.

« latebit hominem, si ipse sit in illo tempore, et latebit etiam, si in illo tempore videt, vel sentit; quod est inconueniens omnino. Ergo impossibile est aliquod tempus esse insensibile ¹ ».

Alterum argumentum huiusmodi est: Si inter partes, sive perceptiones partiales perceptionis complexae, tempuscula insensilia interciderent, tenendum foret tempus, quo una pars sentitur, non continuari cum tempore, quo alia pars sentitur, proindeque tempus continuum non sentiri, prout continuum est, sed prout aliqua pars eius sentitur. At, si tempus, in quo perceptiones partiales perceptionis totalis percipimus, non sentitur, prout est continuum, sed prout aliqua pars eius sentitur, sequitur omnem rem magnitudine constantem non sentiri, prout tota est, sed prout pars eius sentitur, propterea quod non potest quidquam sentiri, nisi in tempore sentiatur, in quo est. Quapropter, si inter perceptiones partiales perceptionis totalis tempuscula insensilia interciderent, nos nullam rem magnitudine constantem totam sentiremus, sed non aliter illam totam sentire dicemur, quam quod aliquam partem eius sentiremus, quemadmodum nos terram videre dicimur, etsi dumtaxat aliquam partem videamus. Atqui rem magnitudine constantem non totam, sed dumtaxat secundum aliquam eius partem a nobis sentiri, ipsis Leibnitianis fatentibus, falsum est. Ergo dari aliqua tempuscula insensilia, uti Wolfius voluit, absurdum est ². Longam, et difficile argumentationem sanctus Doctor conclusit his verbis: « Et ita semper dicetur sentiri quodcumque sensibile, quia in aliquo eius sentitur, si sit tempus, vel quia aliquid eius sentitur, si sit corpus. Nihil autem totum erit sentire. . . Hoc autem videtur inconueniens, non ergo est aliquod tempus, vel aliquod corpus insensibile propter parvitatem ² ».

¹) *Op. cit.*, lect. XVIII.

²) *Op. cit.*, *ibid.*—³) *Op. cit.* *ibid.*

Absurdam esse opinionem Leibnitii, quam excutimus, ex eo etiam evinci potest, quod corpus, eius sententia, ex infinitis monadibus conflatur ¹. Si enim secundum Leibnitium corpus percipimus, eo quod percipimus singulas monades, ex quibus constat, et monades, ex quibus unumquodque corpus constat, infinitae sunt, consequens est omne corpus ex infinitis sensilibus componi. Iam, si corpus ex infinitis sensilibus componeretur, tenendum foret, 1° unamquamque monadem esse infinitesimum sensile, quia infinitesima ex parte ad phaenomenon continui producendum concurrat; 2° animam posse infinitesimum sentire, quia, cum sensile ad vim sentiendi referatur, nihil sensile dici potest, nisi quod sentiri potest. Atqui utrumque absurdum esse s. Thomas ostendit hunc in modum: Vis sentiendi eo perfectior est, quo minori impulsione ad aliquid sentiendum indiget, atque e contrario sensile, quo minus sensile est, eo maiorem quantitatem habere debet, ut ab animali sentiatur. Exemplum e visione capiamus. Experientia testis nobis est oculus, quo acutior est, eo aptiorem esse ad ea percipienda, quae parum lucis habent, et corpus, quo minori luce praeditum est, eo maioris quantitatis esse oportere, ut videri ab oculo queat. Iamvero inde conficitur neque infinitesimum sensile existere posse, neque, si esset, animam posse illud sentire. Namque, si aliquid, quo minus sensile est, maiorem quantitatem habere debet, ut sentiatur, sequitur infinitesimum sensile infinita magnitudine esse oportere, et, si vis sentiendi eo maior esse debet, quo obiectum eius minus sensile est, sensui ad infinitesimum sensile sentiendum infinita vi opus esse. Atqui monades nedum infinitam magnitudinem habent, omnis magnitudinis expertes sunt, et sensus infinita vi pollere nequeunt.

¹) Leibnitius « doctrinam de divisione materiae actuali in partes infinitas » aperte asseruit in *Epist. XVI* ad R. P. Des Bosses, ed. cit., p. 666, et 667. Cf *Réponse à la lettre de Foucher*, p. 118; 4° *Lettre à Clarke*, Apostille p. 758 etc.

Ergo infinitesimum sensile dari, atque animam posse illud sentire absurdum est. Iam, quoniam haec duo absurda admittenda forent, si corpus ex infinitis sensilibus componeretur, liquet monades, prout a Leibnizio explicantur, non solum non posse appercepti, sed ne percipi quidem, ob idque inde existentiam perceptionum sine apperceptione deduci non posse. Iuvat verba s. Thomae afferre, ex quibus argumentationem nostram concinnavimus. « Impossibile, scribit sanctus Doctor, « videtur qualitates sensibiles dividi in infinitum, quia « unaquaeque praedictarum sensibilibus qualitatum est « nata agere in sensum. In hoc enim propria ratio uniuscuiusque eorum consistit, ut moveat sensum, « sicut ad rationem coloris pertinet, ut possit movere visum. Si ergo praedictae qualitates in infinitum « dividuntur, consequens erit, quod sensus, idest ipsum « sentire, in infinitum dividatur, secundum quod modo « veri dividitur in infinitum secundum divisionem magnitudinis, secundum quam aliquid movetur; et ita « sequeretur, quod sicut id, quod movetur, pertransit « quamlibet magnitudinem, ita sentiens sentiret omnem « magnitudinem quantumcumque parvam, et sic omnis « magnitudo esset sensibilis¹ ». Atque ibidem: « Quanto virtus sensitiva est excellentior, tanto minorem « immutationem organi a sensibili percipit. Manifestum « est autem, quod quanto minus est sensibile, tanto « maiorem immutationem facit organi, et ideo indiget « excellentiori virtute sensus ad hoc, quod sentiatur in « actu. Manifestum est autem, quod potentia sensitiva « non crescit in infinitum, sicut nec aliae virtutes naturales. Vnde, etiamsi corpora sensibilia in infinitum « dividerentur, tamen non semper inveniretur superabundantia sensus in excellentia virtutis secundum ipsam « superabundantiam sensibilis in parvitate; nec etiam « hoc esset superabundanti parvitate sensibilis separata

¹) *De sens. et sensat.*, lect. XV.

« remanente : quia superabundans parvitas sensibilis est
 « in potentia, ut sentiatur a certiori, et perfectiori sen-
 « su , qui , si non adsit , non poterit actu sentiri, sed
 « tamen erit sensibile , quantum est in se : iam enim
 « ex quo separatum est , habet potentiam activam ad
 « immutandum sensus, et, cum sensus adveniet, senti-
 « tur in actu. Sic igitur patet verum esse, quod supra
 « dixit , nullam magnitudinem esse invisibilem, scilicet
 « quantum in se est, quamvis sit invisibilis propter de-
 « fectum visus ¹ ».

Leibnitium audire pergamus : Pro certo habendum est animam in statu somni non esse sine ullis perceptionibus. Nam , cum per evolutionem perennem schematis perceptiones in anima semper sint, aliaeque ex aliis nectantur, necesse est primam perceptionem distinctam vigiliae ab ultima confusa somni enasci, et per hanc, nec non per alias confusas somni cum ultima distincta praeteritae vigiliae connecti. At certum quoque est animam perceptionum, quae in ea sunt, cum in statu somni versatur , minime consciam esse. Ergo perceptiones sine apperceptione in anima fieri pro certo habendum est ².

At vero , summus vir hoc argumento nedum sententiam suam defendit , novum monadologiae suae vitium detexit. Et sane, ipse, praeterquamquod ex monadologiae pronuntiatu profectus est, quae absurda esse ostendimus, perperam explicuit modum , quo anima a cognitione distincta vigiliae ad cognitionem confusam somni , et modum , quo a confusa cognitione somni ad cognitionem distinctam vigiliae redit. Nam , si omnes perceptiones ex schemate in anima ita evolvuntur, ut una in altera rationem sui habeat , haud possibile est ab ultima cognitione distincta vigiliae primam cognitionem confusam somni , et vicissim ab ultima cognitione confusa somni primam distinctam vigiliae enasci, quia, cum distinctio , et confusio sibi invicem opponantur, una in

¹) *Ibid.*—²) *N. E. Avantpropos*, p. 297, et *Monad.*, § 23, p. 707.

altera rationem sui habere nequit. Certe id, secundum ipsius monadologiae leibnitianae pronuntiata, absurdum est. Etenim, quandoquidem perceptiones, ex Leibnitii sententia, ab unica vi activa animae se ipsam necessario, et perenniter evolvente efficiuntur, quin res externae ad illarum effectum quidquam agant, confusio cognitionis, quae cognitioni distinctae succedit, nonnisi a vi actiosa animae dumtaxat derivari potest. Ast ipsam ab unica vi actiosa animae oriri haud possibile est; nam, quoniam vis actiosa animae, quae eius essentiam constituit, uniusmodi est, fieri nequit, ut perceptiones, quae ex ipsa existunt, modo distinctae, modo confusae sint. Ergo¹ hoc aliud rationis momentum, quo Leibnitius opinionem suam de existentia perceptionum sine apperceptione fulcire studuit, praeterquam quod falsi principii innititur, ipsum per se absurdum est.

Aliud argumentum Leibnitii, quod Rosminio valde probatum est, ita se habet: Si omnis perceptio aliquam apperceptionem expostularet, progressus perceptionum, et apperceptionum in infinitum admittendus esset, quia, cum apperceptio sit et ipsa quaedam perceptio, ipsa quoque novam apperceptionem subaudit, et haec rursus aliam usque in infinitum. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens¹.

Ast hoc argumentum Leibnitii duplici ex capite potissimum peccat; scilicet 1° quod nullum discrimen inter apperceptionem perceptionis sensitivae, et apperceptionem perceptionis intellectivae ponit; 2° quod infinitum *potentiale* cum infinito actuali confundit. Et sane, in primis Leibnitius, eo quod nomine perceptionis cum sensationem, tum intellectionem complexus est, atque unam ab altera reapse non discriminavit, de utriusque apperceptione illud asseruit, quod conscientiae intellectionum proprium est. Nam, cum perceptiones sensiti-

¹) Vid. Leibnitium, *Op. cit.*, lib. II, c. 1, § 19, p. 226, et Rosminium, *Op. cit.*, sez. et c. citt. art. 6, p. 240.

vae, sive sensationes sensuum propriorum, ab ipsis sensibus propriis non sentiantur, necesse non est admittere progressum perceptionum, et apperceptionum in infinitum, si nullae perceptiones sensitivae sine apperceptione esse dicantur; sed necesse est admittere aliquam facultatem sentientem, quae sensationes sensuum propriorum in se excipiens ipsas sentiat. Iamvero, quoniam haec facultas sentiendi, uti antea demonstravimus, reapse animae inest, eaque est, quae sensus communis ab Aristotele dicta fuit, liquet non esse necessario admittendas in anima ullas perceptiones sensitivas sine apperceptione, ut progressus perceptionum, et apperceptionum in infinitum vitetur. Neque inde fluit progressum facultatum sentiendi in infinitum admittendum esse, quarum una alterius actiones cognoscat; si quidem, ut iam dictum est, intellectus, qui facultatibus sensitivis supereminet, postquam in se rediit, actionesque suas intellexit, super ceteras facultates etiam reflectitur. « Intellectus, ait s. Thomas, intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes eius vires ⁴ ».

Contra ea, concedimus non posse omnes intellectiones cum conscientia admitti, nisi progressus in infinitum admittatur. Verum hunc progressum infinitum intellectionum intellectui non solum non repugnare, sed eius naturae adprimum consentaneum esse cum s. Thoma contendimus. Et sane, progressus intellectionum in infinitum non infinitionem *actualem*, sed dumtaxat *potentialem* in intellectu subaudit, quippe quod, si intellectus ab una intellectione ad aliam in infinitum progreditur, necesse est, ut in potentia ad infinitas intellectiones sit, cum progredi non aliud significet, quam a potentia ad actum transire. Quin immo infinitionem actualem non solum non subaudit, sed etiam excludit, si quidem repugnat facultatem, quae natura sua a cognitione unius obiecti ad cognitionem alterius in infinitum progreditur,

⁴ Qq. dispp., De Verit., q. XXII, a. 12 c. Vid. p. 382.

infinita obiecta actu cognoscere. Iamvero, infinitio potentialis intellectionum naturae intellectus humani nedum repugnet, maxime convenit. Nam, cum obiectum intellectus nostri non sit aliquod intelligibile particulare, sed omne intelligibile, quod vim eius non supergreditur, consequens est intellectum esse in potentia ad omne intelligibile, ideoque post unum intelligibile alterum, et post hoc tertium, et deinceps in infinitum posse cognoscere; unde scite s. Thomas: « In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere³ ». S. Bonaventura id tum ex parte intellectus, tum ex parte intelligibilium evincere studuit, propterea quod intellectus, quo plura intelligit, eo validior ad alia intelligenda fit², atque intelligibilia se invicem non excludunt³. Quod si intellectus humanus infinita in potentia intelligere potest, progressus infinitus perceptionum, et apperceptionum intellectricium intellectui humano non repugnat, immo valde consentaneus est. Hoc pacto s. Thomas iis respondit, qui eodem modo, ac in recenti aetate Leibnitius, et Rosminius, argumentabantur. Illorum argumentum sanctus Doctor exposuit his verbis: « Quid quid cognoscitur aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile ». Cui respondit: « Alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit se intelligere

¹) I, q. LXXXVI, a. 2 c.

²) « Obiectum intellectus, cum sit intimum ipsi intellectui, in eius perceptione virtus non dispergitur, sed colligitur »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. 3, q. I *ad arg.* Cf p. 175.

³) « Cum scibilia non se coangustent adhuc in anima sciente, numquam videtur quod tot sciat anima, quin possit adhuc plura scire »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 2, q. 3 *resol.*; cf in *lib. I*, Dist. XIX, part. I, dub. 8.

« lapidem , et sic deinde. Nec est inconueniens intel-
 « ctum esse infinitum in potentia ¹ ». Hoc ipsum sanctus
 Doctor saepe inculcavit, e. g., ubi ait: « Alio actu intelligit
 « homo lapidem , et alio actu intelligit se intelligere
 « lapidem , et alio etiam intelligit hoc intelligere , et sic
 « in infinitum multiplicantur actus intelligendi ² ». Non
 repugnare autem dixit, quod actiones intellectus in infini-
 tum multiplicentur, quia intellectus, eo quod finitus est,
 actiones esse infinitas actu, non vero potentia repugnat.
 « Nec est , alibi inquit, inconueniens, quod in actibus
 « animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus
 « non sint infiniti in actu ³ ».

Nec sine ullo examine mittendum est illud Leibnitii :
 Certum est nos habitus adquisitos habere, et non semper
 conscios illorum esse, sed tum dumtaxat, cum in actio-
 nes sui proprias produunt. Ergo animam non semper eo-
 rum, quae in ea sunt, conscientiam habere certum quo-
 que est ⁴.

At Leibnitius hic conscientiam habituaalem cum con-
 scientia actuali habituum confundit. Re vera , quin a-
 nima habituum suorum non solum actuaalem , sed et-
 iam habituaalem conscientiam habeat , dubitandum non
 est. Id etsi , ubi de conscientiae obiecto diximus , in
 universum demonstratum sit , hic propria argumentatio-
 ne confirmare iuvat, quam s. Thomas nobis suppeditat.
 Ipsa huc redit : Habitus sunt principium proximum actio-
 num, quas anima per illos exercet, si quidem ipsi sunt
 qualitates facultatum , quibus hae ad actus suos exer-
 cendos inclinant. Atqui principia actuum per ipsos actus

¹) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 2.—²) I, q. XXVIII, a. 4 ad 2.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. XXII, q. I, a. 5 ad 4. Scite s. Bonaven-
 tura monuit nihil prohibere, quin cognitio finita ad infinita respec-
 tum habeat, quia « infinitas respectuum non ponit infinitatem
 « actuaalem » (*In lib. III Sent.*, Dist. XIV, l. c.). « Nihil prohi-
 « bet cognitionem finitam esse respectu infinitorum. Ex hoc enim
 « non ponitur aliqua infinitas esse in creatura in actu, sed poni-
 « tur actualis infinitas solum in ratione cognoscendi »; *Ibid. ad arg.*

⁴) *Op. cit.*

cognoscuntur, quemadmodum actus per obiecta. Ergo anima habitus suos ex eorum actibus actu cognoscit. « Habitus, scribit s. Thomas, ... non percepimus in nobis esse, nisi percipiendo actus, quorum. . . habitus sunt principia. Habitus enim per essentiam suam est principium talis actus ¹ ». Atque alibi explicatius: « Intellectus... cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione, quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc, quod super suos actus reflectitur, dum cognoscit se operari. Loquendo autem de cognitione habituum... qua cognoscitur, an habitus sint, ... ille qui habet habitum... cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliquammodo ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis, inquantum scilicet cognoscit se operari, quae operatur. Et ideo dicit Augustinus, quod huiusmodi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum ² ». Cuius rei hanc rationem dedit: « Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram, et actum purum. Iam autem dictum est, quod nihil cognoscitur, nisi secundum quod est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, quod sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est, quod per actum suum cognoscatur ³ ». Iamvero, si anima habitus suos ex actibus eorum *actualiter* cognoscit, consequens est ipsam illos habitualiter etiam cognoscere. Et sane, habitus sunt principium, quo anima actus potentiarum cognoscit, eo quod ipsi per essentiam suam in anima sunt. Atqui anima eorum, quae in ipsa per essentiam suam sunt, uti dictum est, habitualement cognitionem habet. Ergo anima habituum suorum habitualement cognitionem habet. « Illud facit habitualiter cognosci ali-

¹) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 9 c.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 2 c.

³) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 9 c.

« quid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum
 « cognitionis eius rei, quae habitualiter cognosci dicitur.
 « Ex hoc autem ipso, quod habitus per essentiam suam sunt
 « in mente, mens potest progredi ad actualiter percipien-
 « dum habitus in se esse, inquantum per habitus, quos
 « habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actua-
 « liter percipiuntur ¹ ». Et brevius: « Habitus cogniti-
 « vae ex hoc, quod per essentiam suam in mente con-
 « sistit, et principium proximum suae cognitionis . . .
 « et ideo Augustinus dicit in X Confessionum (c. 9),
 « quod artes cognoscuntur per sui praesentiam ² ». Hinc
 vides Leibnitium ex eo falsum fuisse, quod non advertit
 animam non solum conscientia actuali, sed etiam habituali
 suorum habituum pollere; si quidem in universum asse-
 ruit animam habituum suorum non semper consciam esse,
 cum id, quod ad conscientiam actualem eorum, non vero
 quod ad conscientiam habitualement, verum sit.

Restat modo, ut, quid de parvitate, multitudine, et
 confusione perceptionum a Leibnitio tantopere inculca-
 tis ³ sentiendum sit, paucis aperiamus. Atque in anteces-
 sum advertendum est Leibnitium hac in quaestione mul-
 ta, quae inter se valde distinguuntur, confudisse. Quo-
 rum duo potissimum huc pertinent. Primum est, quod
 impulsionem, in organis a rebus obiectis productam, nullo
 modo a sensatione distinxit; si quidem pro certo sumpsit
 quamlibet parvam immutationem organi cum sensatione
 coniungi, quasi omnem immutationem organi, quantum-
 libet parva sit, sensatio necessario concomitetur ⁴. Hoc
 ipsemet Rosminius ei obiecit ⁵. Alterum est, quod re-
 flexionem ab apperceptione non discriminavit. Re vera,
 in *Monadologia* existentiam schematis adserturus, id so-

¹) *Ibid.*—²) *Ibid.*—³) Cf p. 399.

⁴) *N. E.*, Avantpropos, p. 197, lib. II, c. 1, p. 225 etc.

⁵) *N. S.*, sez. IV, c. 2, a. 6, vol. I, p. 242, not. 1. Ipse animad-
 vertit quoque Leibnitium interdum sensationem ab apperceptio-
 ne non distinxisse, e. g. ubi ait « sensationem tum existere, cum
 « obiectum externum *appercepitur* »; *N. E.*, lib. II, c. 19, p. 241.

lum probare visus est, animae inesse perceptiones sine apperceptione¹; verum in *Novo Specimine* adversus Lockium, apperceptionem perceptionum a reflexione repentem, pugnans, modo probavit esse in nobis perceptiones sine reflexione, modo esse perceptiones sine apperceptione, quin unam quaestionem ab altera distingueret².

Iam duplex haec confusio in cunctis exemplis, quae Leibnitiis attulit, evidenter occurrit. Namque, cum de parvitate sensuum locutus est, haec duo pro certis sumpsit, nimirum 1° organa sensuum posse ab omnibus obiectis, quantumlibet parvis, aut parum sensilibus, adeo impelli, ut sensus inde afficiantur; 2° animam posse super sensationes suas per ipsas sensationes reflecti. Ast utrumque falsum est. Etenim, quod ad primum attinet, non quaelibet impulsio in organo facta, sed solum *sufficiens* sensum afficere valet, propterea quod « requiritur, uti ait s. Thomas, « aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, « ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile³ ». Quapropter impulsio admodum debilis non impedit, quominus sensationem sentiamus, sed sensationem minime producit. Quod vero ad alterum attinet, Leibnitiis conscientiam intellectivam, sive vim reflectendi propriam intellectus, cum conscientia sensitiva, sive sensu communi, confudit; si quidem apperceptionem perceptionum sensitivarum, quae propria conscientiae, sensitivae est, reflexioni, sive conscientiae intellectivae tribuit. Hinc factum est, ut, quoniam reflexio non semper actiones intellectrices animae concomitatur, sessiones sine reflexione existere posse, et reapse existere doceret. Verum nos, postquam apperceptionem sensationum ab apperceptione intellectuum distinximus, luculenter demonstravimus animam, cum res externas sentit, sensationes suas semper sentire, quia actio sensus communis est necessaria, sed, cum res intelligit, non semper intellectiones suas actu intelligere, quia actio reflexa intellectus est libera.

¹) *Opp. phil.* ed. cit., p. 157 sqq.

²) *LL.* cit., et passim.—³) I, q. LXXXVIII, a. 1 ad 3.

Quod ad multitudinem sensationum spectat, loquiturne Leibnitius de sensationibus eiusdem, an diversi generis? Non certe eiusdem generis; si quidem, cum anima, ut suo loco diximus, plures sensationes eiusdem generis eodem tempore habere nequeat¹, certe plures sensationes eiusdem generis sentire non potest. Necesse est igitur ut sensationes diversi generis sint; has enim, quippe quae per diversas facultates sentientes fiunt², simul in anima esse non repugnat. At, si de his loquitur, nihil repugnat animam plures sensationes simul sentire. Nam, cum *intentio*, sive conatus sensus communis, ad omnem sensum porrigatur, procul dubio, si non repugnat animam vim suam sentientem eodem tempore in res obiectas diversas intendere, diversasque sensationes simul experiri, ne illud quidem repugnat, ipsam plures sensationes diversi generis simul appercipere. Illud fortasse Leibnitium in errorem pertraxit, quod interdum, etsi plures res obiectae in organa sensoria aliquid simul agant, nos non omnes illas appercipimus. Sed advertendum est id non ex eo enasci, quod non omnes perceptiones rerum obiectarum appercipimus, sed quod non omnes illas res percipimus. Id tum fit, cum ex multis rebus obiectis una ita organum sensorium impellit, ut totam vim sentientem animae ad se pertrahat, ob idque prohibet, quominus anima ad ceteras vim intendat. Nam, cum anima non possit ullum obiectum sentire, nisi in illud vim suam intendat, efficitur, ut anima plures res, quae sensibus suis obiciuntur, simul non possit sentire, si una earum totam vim suam intendendi ad se trahat. « Multa, s. Thomas inquit, ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur³ ».

Denique ne scite quidem causae suae Leibnitius con-

¹) Vid. p. 390, et 391.

²) « Formae, scribit s. Thomas, quae sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt »; *Qq. dispp., De Verit., q. VIII, a. 14 c.*

³) *Cont. Gent., lib. I, c. LV, n. 2.*

suluit, quod ad confusionem sensationum confugit. Profecto, si confusio inter sensationes aliquando locum haberet, eam vel inter sensationes diversi generis, vel inter sensationes eiusdem generis fieri oporteret. Ast inter neutrius generis sensationes fieri potest. Non inter sensationes diversi generis. Namque confusio harum sensationum vel ab ipsa anima, vel ab organis sensoriis, vel a mediis, per quae efficiuntur, repetenda esset. Iamvero, repeti non potest nec ab anima, quia vis sentiens eius est simplex, et huiusmodi, nec ab organis, quia haec in distinctis partibus corporis locum tenent, nec a mediis, quia haec quoque diversa sunt, prout sensationes sunt diversae. Ergo confusio inter sensationes diversi generis fieri nequit. Neque inter sensationes eiusdem generis. Et enim, cum plura sensilia eiusdem generis organum proprium immutant, unica, non plures sensationes in anima fiunt, quippe quod, cum per unicum medium ad organum allabantur, in medio confunduntur, atque idcirco unicam impulsione in organo producant. Vt de exemplis a Leibnitio, et Bulfingero allatis dicamus, exiguae undae maris, et voces centum oratorum unicum sonum in auribus efficiunt, quia in aere, per quem ad aures allabuntur, inter se confunduntur, unumquæ fiunt¹.

Ceterum nihil prohibet, quin anima confusas perceptiones rerum appericiat. Namque, cum aliquid a nobis percipitur, sive distincte, sive confuse percipitur, eius perceptio semper praesens animae nostrae fit. Atqui quidquid est semper praesens animae nostrae, uti vidimus, a nobis apperici potest. Ergo cum aliquid a nobis percipitur, sive distincte, sive confuse percipitur, eius perceptio semper apperici a nobis potest. Quocirca confusio perceptionis prohibere non potest, quominus perceptio a nobis appericiatur.

De Leibnitio satis. Wolfius patrocinio suo causam Leibnitii deteriore fecit. Qui enim fieri potest, ut per-

¹) Cf p. 413.

ceptionem complexam, cuius conscii nobis non sumus, in perceptiones partiales, ex quibus ipsa constat, resolvamus, atque has inter se conferamus? Quâ fieri potest, ut analysim, et synthesim perceptionis complexae perficiamus, nec tamen utramque perficere nobis conscii simus? Wolfius, ut ab hac difficultate se extricaret, ad tempuscula imperceptibilia confugit; verum nulla haec esse iam vidimus¹. Cetera, quae vel ei cum Leibnitio communia sunt, vel ex dictis refutare in promptu est, omittimus.

Argumentis Leibnitii explosis, iuvabit ea, quae Galluppius eius sententiae opposuit, ad trutinam revocare. Nostras hic Philosophus, etsi reflexionem ab apperceptione, secus ac Leibnitio visum fuerat, distinguendam praeceperit: tamen, perinde ac Leibnitius, unicam quaestionem de conscientia instituit, eamque huc redire dixit, utrum anima possit aliquid extra seipsam positum percipere, quin seipsam simul percipiat. Quocirca Leibnitium confutaturus contendit animam non posse aliquid extra se positum percipere, quin seipsam simul percipiat, indeque deduxit non posse esse in anima ulla perceptiones sine apperceptione. Priorem partem, cuius posterior corollarium est, uti ex historia huius controversiae patet, argumentatione probavit, quae reduci potest ad hunc syllogismum: Anima quidquid extra se percipit, tanquam aliud a se percipit. Atqui nemo potest aliquid, tanquam aliud a se, percipere, nisi etiam seipsum percipiat. Ergo anima in omnibus suis perceptionibus percipit seipsam. Hinc advertit sententiam Leibnitii eadem absurditate scatere, ac sententiam eorum, qui tenent animam posse aliquid extra se ipsam positum percipere, quin se ipsam percipiat.

At vero, prorsus falsum est animam, quoties res externas percipit, se ab illis distinguere, proindeque ex eo tantum, quod res externas percipit, se, prout est

¹) Pp. 416-418.

subiectum distinctum a rebus perceptis, cognoscere. Nos equidem non inficiamur animam, quippe quae est principium, quod in nobis sentit, non posse, cum res externas percipit, quin seipsam res percipientem quodammodo percipiat. Verum, ex eo quod anima per nullam facultatem sentientem, uti diximus, super se perfecte converti potest, sequitur perceptionem, sive sensum suipsius, quem anima in qualibet perceptione rei externae habet, in ipsa perceptione rei externae implicatam, proindeque confusam esse oportere. Atqui conscientiam, qua anima se ab obiectis suarum perceptionum secer nit, distinctam, non vero confusam esse oportet. Ergo Galluppius in eo falsus est, quod existimavit animam suipsius conscientiam adquirere, propterea quod in omni perceptione se ipsam tanquam subiectum perceptionis, a rebus perceptis noscit ¹.

Quod vero attinet ad probationem, monendum est 1° cognoscere aliquid, quod ab alio distinguitur, idem non esse, ac cognoscere aliquid, tanquam ab alio distinctum: priori enim modo aliquid *absolute*, posteriori

¹) Hinc intelligere licet, cur s. Thomas *reditionem*, sive conversionem animae super se ipsam incipere a sensu, et perfici per intellectum, ideoque esse *incompletam* in sensu communi, *completam* in intellectu docuerit. Qua de causa aliquando dixit animam per sensum communem se sentire, nosque, cum aliquid percipimus, percipere quod animam habemus. « Visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur » per quamdam nisi reditionem, dum videndo colorem videt se « videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam » (*De Ver.*, q. X, a. 9 c.). « Sensus, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam » (*Ibid.*, q. I, a. 9 c.). « In hoc aliquis percipit se animam habere... quod percipit se sentire » (*Ibid.*, q. X, a. 8 c.). Quae loca, si hunc in modum explicentur, cum multis aliis conciliantur, in quibus idem Doctor scripsit nullum sensum seipsum sentire, quia sensus supra se converti nequit.

autem *relative* cognoscitur; 2° ad aliquid absolute cognoscendum simplicem eius apprehensionem sufficere, sed aliquid *relative* cognosci non posse, nisi illud, ad quod refertur, una cognoscatur. Cum haec, quae alias demonstrabimus, ita se habeant, nemo non videt animam simul cum rebus extrinsecus obiectis seipsam ab illis distinctam appercipere oportere, si res sensiles non quidem absolute, nempe prout sensiles sunt, sed tanquam ad animam sentientem relatae obiectum perceptionis essent. Atqui res sensiles priori, non posteriori modo consideratae obiectum sunt perceptionis, quippe quod, cum cognitio relationis non sit ullius sensus, sed dumtaxat intellectus, fieri non potest, ut anima res externas sentiat, prout hae ad ipsam referuntur. Ergo falsum est principium, ex quo Galluppius probavit animam non posse res extrinsecus obiectas percipere, quin seipsam illas percipientem appercipiat. Nec quemquam illud ab eo inculcatum moveat, nos, nisi obiectum sensile, tanquam aliquid a subiecto sentiente distinctum, percipiamus, reapse non percipere aliquid certum, et definitum, sive individuum sed ens universale, et vagum. Nam cum res externae ipsae per se, non vero per perceptionem nostram individuae sint, liquet nos non ens vagum, et indeterminatum, sed aliquid determinatum, et individuum apprehendere, cum res externas percipimus.

Accedit, quod ipse in fundamentis doctrinae leibnitianae excutiendis multa peccavit, ex quibus duo hic adnotanda esse ducimus. Primo, experientiam Leibnitius, quam par erat, obiecit. Etenim Philosophus lipsiensis, etsi in evincenda existentia perceptionum sine apperceptione ad experientiam saepe confugerit, tamen ipsam ex suae monadologiae pronuntiatis deduxit, proindeque reapse *a priori* statuit. Enimvero in *Nov. Specim. Philaletho* controversiam ad experientiam revocanti ipse sub Theophili nomine reposuit illam argumentis e rationis penu, non ab experientia, petitis definiendam esse ¹.

¹) *N. E.*, lib. II, c. 1, § 223, et 224, p. 9, ed. cit.

Praeterea conscientiam habituaalem adversus Leibnitium aut omnino non asseruit, aut certe data opera non explicuit, prout res exposulabat.

ARTICVLVS VICESIMVS QVINTVS

Natura conscientiae definitur

Quandoquidem obiectum conscientiae, et modum, quo ipsa operatur, definiuimus, in promptu nobis est quaestionem de illius natura definire, qua universa tractatio conscientiae psychologicae absolvitur. Iam, si multas, diversasque de hac re Philosophorum opiniones, quas initio exposuimus, inter se contulerimus, ipsas ad tria capita commodè revocari posse comperiemus. Re vera nonnullis visum est conscientiam non esse nec facultatem specialem animae, nec operationem specialem alicuius facultatis, sed quolibet actu facultatum cognoscentium contineri, ita ut anima eodem actu facultatis, quo obiectum cognoscit, ipsum cognoscere sciat ¹. Aliis vero placuit conscientiam esse facultatem specialem, vel sui generis, qua anima actus omnium facultatum suarum cognoscit ². Fautoribus huius opinionis, quos numeravimus, hic accensemus Kastum ³ et Garnierium ⁴, quorum sententia, si conscientia non specialis facultas, sed modus quidam facultatum cognoscentium esse dicatur, ipsa conscientia cum actione cognitrice obiecti confunditur. Quocirca Kastus contendit Stagiritam, eo quod conscientiam intellectui tribuit, opinioni Condillachi praelusisse. Alii denique apperceptionem sensationum ab apperceptione intellectionum distinguentes docuerunt illam esse propriam specialis facultatis sentiendi, nempe sensus communis; hanc vero esse actum intellectus distinctum ab actibus, quibus intellectus obiecta intelligit ⁵.

¹) Vid. p. 289-291.—²) Vid. p. 291.—³) *Op. cit.*, Part. 2, c. 4, p. 349.

⁴) *Op. cit.*, lib. XVI, sect. I, c. 4, vol. II, p. 127 sqq.

⁵) Vid. p. 286-288.

Quin prior opinio reiicienda sit, ea, quae hactenus diximus, dubitare neutiquam sinunt. Re sane vera, nos multis argumentis ostendimus 1° apprehensionem sensationum esse propriam sensus communis, et cognitionem actuum intelligendi esse actum eiusdem facultatis intellectricis, qua anima actus intelligendi, et cum ipsis res obiectas intelligit; 2° sensum communem esse facultatem sentiendi a sensibus specialibus distinctam, atque actum, quo intellectus actus suos intelligit, esse distinctum ipsis ab actibus quibus res intelligit. At, si haec ita se habent, liquet actum, quo anima cognoscit actum, per quem rem obiectam cognoscit, non esse eundem actum, quo rem obiectam cognoscit, sed diversum, illumque, si de cognitione sensitiva agatur, pertinere ad facultatem distinctam ab illis, quibus res sensiles apprehendit, quia, ut s. Thomas scribit: « in potentiis materialibus hoc contingit, quod potentia non reflectitur super actum suum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi ¹ »; sin de intellectiva, ad ipsum intellectum, quo obiecta intelligibilia intelligit, quia, ut subdit idem Doctor, « intellectus, cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum ² ». Lubet haec, perspicuitatis gratia, complecti brevi hoc argumento: Cognitiones animae vel sensitivae, vel intellectivae sunt. Atqui nos neque eodem actu, quo res sentimus, illas sentire sentimus, quia illud sensuum propriorum, hoc sensus communis est, neque eodem actu intellectus, quo res intelligimus, res intelligere intelligimus, sed diverso. Ergo actus, quo rem cognoscere cognoscimus, non est idem, ac actus, quo rem cognoscimus. A pluribus afferendis supersedemus, cum alibi de hac re copiose disputatum sit ³.

¹) In lib. I Sent., Dist. XVII, q. I, a. 4 ad 3. Cf *Dynam.* vol. I, pp. 137, 138.

²) In lib. III Sent., Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 2. Cf p. 8, 189, 354 sqq.

³) Pp. 360, 368.

Prima opinione reiecta, ad secundam progrediamur, quae conscientiam esse facultatem specialem animae statuit. Iam, si haec facultas intellectrix esse dicatur, licet diversa a facultate intellectrici, qua res intelligimus, hanc opinionem falsam esse ex iis, quae contra Scotum diseruimus, satis per se patet. Si enim neque *sensus interior*, neque *intuitus*, quos Scotus excogitavit, in anima admittendi sunt ², consequitur actus, quibus anima se, et actus, per quos res obiectas intelligere intelligit, ad eandem facultatem pertinere, ac ipsos actus, quibus res intelligit. Sin dicatur esse quaedam facultas sentiens, hanc opinionem quoque absurdam esse ex iis, quae tum paulo ante, tum in articulo secundo de sensu communi ² diximus, facile perspicitur. Etenim, si facultatis sentientis obiectum necessario sensile est, apperceptionem sensationum, aequae ac intellectionum ad unicam facultatem sentiendi non posse pertinere nemo non videt.

Neque actus, quibus anima actus cognoscit, per quos res sentit, et intelligit, facultati *sui generis*, uti contra recentes etiam ostendimus ³, tribui possunt. Namque, secundum dynamilogiae regulam saepe commemoratam, hanc facultatem a sensu, et intellectu distinctam tum solum admittere oporteret, si actus, de quibus loquimur, eiusmodi essent, ut neque ad ullam facultatem sentientem, neque ad intellectum *reduci* possent. Atqui actus, quibus anima actus sentiendi sentit, ad specialem facultatem sentiendi, nempe ad sensum communem, atque actus, quibus anima actus intelligendi intelligit, ad intellectum reducuntur. Ergo nihil est, cur in anima facultas *sui generis* ad actus, quibus res cognoscit, cognoscendos destinata admittatur. Quod si nulla causa est, quamobrem haec facultas in anima admittatur, illa in anima reapse admittenda non est: si quidem, secundum dynamilogiae generalis pronuntiatum, quod saepe inculcavimus, admittenda non est in anima facul-

¹) Cf pp. 354-360.—²) *Dynam.*, vol. I, p. 132-135.—³) P. 354.

tas specialis ad illorum actuum existentiam explicandam, qui ad alias facultates eius reduci possunt.

Huic argumento ex ipsa vi vocis *conscientiae* maior vis conciliatur. Nam conscientia, uti cum s. Thoma monuimus ¹, actum alicuius habitus, vel potentiae proprie significat. Hinc, si conscientia esset aliqua facultas, vel functio specialis animae, haec facultas, sive functio, ab actu suo nomen sumeret. Iamvero, facultas, ut idem sanctus Doctor docuit, eadem voce, ac actus, significari non potest, nisi cum actus ita illi convenit, ut reliquis repugnet, alioquin facultates inter se confunderentur ². Hinc, si conscientiae voce aliqua facultas, vel functio specialis animae significaretur, consequens foret, operationem, quae conscientia dicitur, esse propriam illius facultatis, proindeque esse eiusmodi, ut ad nullam aliam revocari posset. Atqui operatio, quae conscientiae nomine designatur, ad sensum communem, vel ad intellectum, uti ostensum est, plane revocatur. Nomine conscientiae igitur ulla facultas, vel functio animae a sensu communi, et intellectu diversa designari non potest.

Iisdem rationis momentis, quibus duas priores opiniones confutavimus, veritatem tertiae opinionis evincere nobis in promptu est. Re sane vera, primo, cum

¹) Pag. 277.

²) « Sciendum est, quod non consuevit idem nomen esse ali-
« cuius potentiae, et actus, et habitus, nisi quando actus aliquis
« est proprius alicuius potentiae, vel alicuius habitus, sicut vide-
« re est proprium potentiae visivae, et scire in actu habitus scien-
« tiae. Vnde visus quandoque nominat potentiam, quandoque
« actum, et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus, qui con-
« veniat pluribus, aut omnibus habitibus, vel potentiis, non con-
« suevit a tali nomine actus aliqua potentia, vel aliquis actus de-
« nominari, sicut patet de hoc nomine *usus*, significat enim actum
« cuiuslibet habitus, et potentiae, usus enim est illius, cuius est
« actus. Vnde hoc nomen *usus* ita significat actum, quod nullo
« modo potentiam, vel habitum. Et similiter esse videtur de con-
« scientia . . . unde conscientia non potest nominare aliquem ha-
« bitum specialem, vel aliquam potentiam »; *Qq. disp. De Verit.*,
q. XVII, a. 1 c.

conscientia sit actio animae distincta ab actione, qua anima rem cognoscit, eaque, si de apprehensione sensationum agatur, ad sensum communem, et, si de cognitione intellectionum, ad intellectum pertinet, manifesta res est conscientiam sensitivam esse actum facultatis specialis sentiendi, quae sensus communis nomine designatur, et conscientiam intellectivam esse actum intellectus, qui ab actu, quo intellectus rem intelligit, non aliter differt, quam duo actus eiusdem facultatis inter se differunt. Secundo, quemadmodum sensus communis, uti diximus¹, obiectum immediatum sunt sensationes, et mediatum ipsa obiecta sensilia; ita intellectus, si prout supra se reflectitur, et conscientiam constituit, consideretur, obiectum immediatum sunt actus, quibus ipse res intelligit, et mediatum sunt ipsae essentiae rerum conditionum materiae expertes, quae sunt obiectum proprium, et immediatum intellectus absolute spectati. Scilicet, quemadmodum sensus communis per se actus sentiendi sensuum specialium, et per hos sensilia, ad quae actus sensuum specialium referuntur, sentit; ita intellectus, prout super se reflectitur, primum, et per se actus intelligit, quibus essentias rerum materialium apprehendit, deinde autem, et per ipsos actus, quos intelligit, essentias rerum, quae illorum terminus sunt, intelligit. Cuius rei ratio ex eo primum perspicui potest, quod omnis actio cognitrix, prout cognitrix est, obiectum, quod eius terminus est, in se includit. Atqui illud, quod aliquid in esse suo includit, ab ipso dividi nequit. Ergo anima actionem suam cognitricem cognoscere nequit, quin simul obiectum, quod est terminus ipsius actionis, cognoscat. Re vera, si absurdum est animam cognoscere, quin aliquid cognoscat, absurdum quoque est animam cognoscere, quod rem aliquam cognoscit, quin reapse rem illam cognoscat. Praeterea id ex eo etiam colligitur, quod, ut cum s. Thoma saepe diximus, subiectum per actum cognitionis ita cum obiecto con-

¹) *Dynam* vol. I, pp. 147-148.

iungitur, ut ex utroque unum fiat ¹. Nam, si anima per actum cognoscendi unum efficitur cum re cognita, fieri nequit, ut anima actum suum cognoscendi cognoscat, nec tamen ipsam rem, cum qua per actum suum unum, idemque efficitur, cognoscat.

Ex quibus omnibus concludendum est conscientiam neque quolibet actu facultatum contineri, neque esse aliquam facultatem specialem animae, sed conscientiam sensitivam esse facultatem specialem sentiendi, nempe sensum communem, et conscientiam intellectivam esse specialem actionem intellectus.

Quae cum ita sint, facile perspicis absurdam esse notionem conscientiae psychologicae, quam Giobertius ostendit. Ipse, uti diximus, censuit conscientiam ontologicam, qua anima simul cum intuitionem obiectum intuitionis apprehendit, aliam esse ac conscientiam psychologiam, qua ipsa intuitionem obiecti sine ipso obiecto intuetur. Id, uti ex dictis perspicitur, longe absurdum est, namque impossibile est animam intueri intuitionem, nec tamen intueri per ipsam intuitionem obiectum eius, cum intuitio necessario obiectum aliquod complectatur. Accedit, quod Giobertius illud pronuntiatum, ex quo secundum argumentum concinnavimus, nedum inficiatus non est, exaggeravit. Docuit enim, et inculcavit inter subiectum, et obiectum intelligibile in actu cognitionis quemdam *contactum*, sive *connubium spirituale* contrahi, quod solvi nullo pacto potest, atque *unitatem synthesis*, quae omni resolutioni obsistit, propterea quod intuitio obiecti, sive Ideae, eius iudicio, essentiam vis cogitantis animae constituit ². At, si intuitio obiecti cum mente humana in actu cognitionis eo modo coniungitur, quo essentia cum re, quam constituit, consequitur mentem non posse intuitionem intueri, quin Ideam, quae

¹) In lib. II Sent., Dist. III, q. II, a. 1 sol.

²) Del Buono, c. VI, p. 193, ed. cit. Cf ea, quae a nobis dicta sunt p. 133, et 154.

obiectum intuitionis est, intueatur. Nam, cum conscientia, eodem Giobertio fatente, non sit actio abstractiva, sed intuitiva mentis humanae, necesse est, ut ipsa obiectum suum, prout revera in se est, apprehendat. Atqui intuitio, quae est obiectum eius, revera cum Ente, sive Idea, coniungitur. Ergo necesse est, ut conscientia simul cum intuitione Ideae ipsam Ideam intueatur. Itaque Giobertius, ex eo quod veram naturam conscientiae haud perspexit, ad illam commentitiam, immo absurdam distinctionem inter conscientiam psychologiam, et conscientiam ontologicam excogitandam adductus fuit.

Obiic. Nullus actus in anima fit, cuius conscientiam ipsa non habeat. Atqui id fieri non posset, si conscientia ipso actu cognitionis non contineretur, sed vel esset specialis functio alicuius facultatis, vel aliqua facultas specialis. Ergo conscientia non est specialis functio alicuius specialis facultatis, nec specialis facultas animae, sed quolibet actu cognitionis continetur.

Resp. *Transeat mai. ; neg. min., et conseq.* *Transeat maior*, inquit, si quidem quemlibet actum animae cum conscientia *habituali*, non vero cum *actuali*, de qua adversarii loquuntur, necessario coniungi a nobis demonstratum est.

Prob. min. Si conscientia actionis cognitrices ipsa actione cognitrice non contineretur, sed esset aut functio specialis alicuius facultatis cognitrices, aut specialis facultas cognitrix, vel eandem facultatem duos actus diversos, vel duas facultates eodem temporis momento aliquid operari dicendum foret. Atqui utraque pars consequentis absurda est. Ergo etiam antecedens absurdum est.

Resp. *Conc. mai., neg. min. et conseq.* Ratio, ob quam minorem negavimus, haec est: Conscientia habitualis, quae sola, uti diximus ¹⁾, omnes actus animae necessario concomitatur, ex eo dumtaxat efficitur, quod anima sibi praesens est. Iamvero, ex eo, quod conscientia habitualis

¹⁾ *Passim.*

in anima per solam eius praesentiam fit, sequitur actus conscientiae habitualis extra omne tempus esse. Ut ratio huius rei intelligatur, sciendum est animam, quoniam est substantia spiritualis, vicibus temporis non subiici, quia tempus, uti alias dicimus, quemdam motum, sive, ut cum s. Augustino loquamur, aliquam *mobilem mutabilitatem*¹ includit. At, si anima secundum esse suum in tempore non est, liquet omnes actiones animae, prout ad animam referuntur, extra tempus esse, neque aliter in tempore esse posse, quam quod vel per motum fiunt, vel cum rebus, quae motui substant, coniunguntur². Operationes, quas anima per facultates vegetativas, et locomotricem exerit, per motum fiunt, quippe quod, cum terminum extra animam habent, sive, ut scholae aiunt, *transeuntes* sint, quemdam motum animae versus res extra se positas expostulant. Operationes vero, quas anima per facultates sentiendi, et intelligendi exerit, non fiunt per motum, quia earum principium et subiectum ipsa anima est, sive sunt actiones *immanentes*, sed cum rebus, quae motui subiacent, coniunguntur, quia sensus per organa corpora exercentur, et intellectus phantasmatis opus habet; ut ex eis species, per quas res intelligit, abstrahat. Iam, operationes prioris generis sunt in tempore *per se*, quia, cum motus non sit idem in medio et in termino, ipsae non ante perficiuntur, quam ad terminum pervenerint; ob idque veram successionem includunt. Operationes vero posterioris generis sunt in

¹) « Si tempus sine aliqua mobili mutabilitate non fit . . .
« quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret
« quae aliquid aliqua motione mutaret? » *De Civit.*, lib. XI, c. 6.

²) Hinc s. Bonaventura statuit animam alio modo in tempore esse, alio corpus; hoc enim in tempore habet et initium sui *esse*, et actus suos, illa autem dumtaxat initium *esse* sui. « Vno modo, « ait, dicitur temporale, quod habet initium, et variationem, et « actum in tempore; et hoc modo dicitur temporale, quod subiacet tempori, et est corruptibile et variabile. Secundo modo dicitur temporale, quod habet initium in tempore essendi, sed « non variationem, ut anima »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. I ad arg.

tempore non per se, quia, cum sine motu fiant, *in instanti* perficiuntur, proindeque veram successionem excludunt; sed *per accidens* sunt in tempore, si quidem res, aut phantasmata, cum quibus coniunguntur, in tempore sunt. Audire e re est s. Thomam: « Dicendum, quod
 « illa operatio per se cadit sub tempore, quae expectat
 « aliquid in futurum, ad hoc quod eius species complea-
 « tur; sicut patet in motu, qui non habet speciem com-
 « pletam, donec ad terminum perducatur; non enim est
 « idem specie motus ad medium et ad terminum. Ope-
 « rationes vero, quae statim habent speciem suam com-
 « pletam, non mensurantur tempore, nisi per accidens:
 « sicut intelligere, sentire, et huiusmodi; unde Philoso-
 « phus dicit in X Ethic. quod delectari non est in tem-
 « pore. Tamen in tempore possunt esse tales operationes,
 « in quantum motui coniunguntur, in natura temporis
 « subiecta existentes, quae est natura corporea generabi-
 « lis, et corruptibilis, qua ut organo potentiae sensitivae
 « utuntur, a quibus noster intellectus accipit ¹ ».

Omissis sensationibus, de quibus in praesentia non agimus, s. Thomas secundum haec placita sancivit ¹ intellectum, eiusque actiones nonnisi *per accidens* in tempore esse, idque fieri cum ex parte intellectus, tum ex parte rerum intellectarum, quia et phantasmata, ex quibus intellectus agens species intelligibiles abstrahit, et res, quarum quidditates sunt obiectum proportionatum intellectus possibilis, in tempore sunt. « Mens humana, ait, . .
 « secundum se quidem est supra tempus, sed per ac-
 « cidens subditur temporis, in quantum scilicet intelligit
 « cum continuo, et tempore secundum phantasmata, in
 « quibus species intelligibiles considerat ² ». Atque alibi:
 « Operationi intellectus nostri admiscetur tempus duplici
 « de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a
 « continuo, et tempore, scilicet a sensu, et imaginatione;

¹) *De Ver.*, q. VIII, a. 14 ad 12.

²) 1^a 2^a, q. CXIII, a. 7 ad 5.

« tum ex parte intellectuum, quae in tempore sunt ¹ ».
 2° Inter operationes animae non inveniri successionem proprie sumtam, quia haec rerum in tempore versantium propria est, sed dumtaxat quamdam vicissitudinem, quae successioni phantasmatum ad specierum intelligibilium productionem concurrentium respondet. « Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera ² ». « Nostrum intelligere successionem habet, in quantum adiungitur ei per accidens continuum, et tempus ³ ».

Cum haec omnia extra omnem dubitationem sint, licet inde hocce argumentum conficere: Actiones intellectus non aliter in tempore esse possunt, quam quod phantasmata, quibuscum coniunguntur, et res, quarum essentiae obiectum sunt, in tempore versantur. Atqui actus conscientiae habitualis, qui ad intellectum pertinent, nec cum phantasmatis coniunguntur, quia conscientia habitualis sine phantasmatum ope exercetur, nec circa res, quae in tempore sunt, versantur, quia anima, eiusque intellectiones sunt res spirituales. Ergo actus conscientiae habitualis in tempore non sunt. Quod si hi actus intellectivi non sunt in tempore, sequitur intellectum, etsi, cum obiectum intelligit, actum, quo ipsum intelligit, intelligat, duos actus eodem temporis momento non exerere, quippe quod actus, quibus se actionesque suas intelligit, nec per se, nec per accidens in tempore sunt.

Ceterum, etiamsi conscientia habitualis in tempore exerceri dicatur, id certe horum Philosophorum opinioni minime faveret, propterea quod ipsi animam non

¹) In lib. I Sent., Dist. XXXVIII, q. I, a. 3 ad 3.

²) I, q. LXXXV, a. 4 ad 1.

³) Cont. Gent., lib. I, c. 102, n. 5.

posse neque eadem, neque diversis facultatibus plures actiones simul exercere tamquam rem certam, et nulla demonstratione egentem perperam sumunt. Nos equidem non fugit nonnullos Thomistas huiusmodi sententiam, tamquam doctrinae sancti Doctoris consentaneam, tuitos esse: verum nobis contraria sententia valde probatur, eaque reapse s. Thomae probata fuisse videtur.

Re sane vera, sanctus Doctor negavit animam posse eadem, aut diversis facultatibus simul plures actiones exercere, si hae quemdam ordinem ad se invicem non habent, ita ut una perfectio alterius non sit. Nam, si inter se ordinem non habent, anima illas simul exercere non potest, quia, cum ipsae in unicum terminum coalescere nequeant, necesse foret, ut anima simul ad diversos terminos ferretur, quod, ut saepe diximus, absurdum est. At vero, si actus ita ad se invicem referuntur, ut unus alterum perficiat, animam illos eadem facultate exercere non repugnat, si quidem, cum actus, qui ad alterius perfectionem concurrat, cum altero unicum actum quodammodo constituat, efficitur, ut anima illos actus exercendo reapse non ad plures, sed ad unicum terminum feratur. Hanc doctrinam sanctus Doctor luculenter exposuit multis in locis, quorum haec duo describere satis erit. « Duae operationes possunt simul
 « esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur;
 « ut patet cum voluntas simul vult et finem, et ea,
 « quae sunt ad finem ¹ ». Et rursus: « Duae operationes
 « non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad
 « aliam ordinetur ² ». Iam si res ita se habet, facile perspicis nihil prohibere, quominus anima actum, quo aliquod obiectum intelligit, et actum, quo hunc ipsum actum intelligendi intelligit, simul exerceat; si quidem, quamvis hi duo actus inter se distinguantur, tamen secundus ad prioris perfectionem, sive *complementum*, spectat. Cuius rei ratio est, quod, cum intellectio sit

¹) I, q. LVIII, a. 7 ad 2.—²) *Ibid.* q. LXII, a. 7 ad 3.

actio immanens animae, ipsa eo perfectior est, quo altius animae inhaeret; intellectio autem altius animae inhaeret, si anima non modo illam habeat, sed etiam habere sciat, quam si dumtaxat illam habeat. Hinc idem s. Thomas scribit: « Non possunt esse unius potentiae simul plures
 « actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur
 « sub alio; sicut nec unius corporis plures figurae, nisi
 « secundum quod una est in alia. . . Non enim potest
 « intellectus simul multa actu intelligere: potest tamen
 « simul habitu multa scire ¹ ».

Quod si duo actus ad diversas facultates pertineant, res planior est. Hoc luculenter s. Bonaventura docuit his verbis: « Ad illud quod obiicitur, quod anima non si-
 « mul diversis motibus movetur; dicendum quod verum
 « est secundum eandem potentiam; sed secundum aliam
 « et aliam potest esse, et necesse est; simul enim sunt
 « cognitio rationis, et appetitus voluntatis, et delecta-
 « tio, cum quis delectatur in videndo, vel intelligendo
 « aliquid ² ». Et iure quidem optimo. Namque anima, ut saepe dictum est, tum plures actus diversarum facultatum simul exerere non potest, cum obiectum alicuius facultatis totam vim cognitricem animae adeo ad se revocat, ut ipsa reliquas facultates exercere non valeat ³. At, nisi id accadat, animam plures actiones per diversas facultates simul exerere non modo non repugnat, sed etiam valde consentaneum est. Etenim, quoniam omnes facultates in anima, tamquam in unico principio et subiecto sui haerent, aliaeque aliis subiiciuntur, necessario efficitur, ut una alteri adiumento sit, omnesque unicam quodammodo potentiam animae efficiant. « Vna poten-
 « tiarum, s. Bonaventura ait, alteram non diminuit, sed
 « adiuvat, et propter mutuuum adiutorium, et quodam-
 « modo sociale obsequium aliquando dicitur posse ani-

¹) 1^a 2^{ae}, q. LIV, a. 1 ad 3.

²) In lib. IV Sent., Dist. XVII, p. 1, a. 2, q. 2 ad arg.

³) Vid. Dynam. vol. I, p. 51.

« mae esse unum ¹ ». Id, monente s. Thoma, tum maxime fit, cum actio unius facultatis ad alterius actionem concurrat, ambaeque ad unicum obiectum ordinem habent. « Sed, subdit, quando (potentiae) ordinantur ad idem obiectum, tunc una iuvat aliam, sicut illud, quod videmus, facilius imaginamur ² ». Totam rem idem s. Thomas complexus est his paucis: « Cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio; et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam ³ ». Ex quibus perspicis, si actus, quo anima

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, pars I, a. 2, q. I ad arg.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 5 ad 1.

³) *Qq. disp.*, q. unic. *De Anima*, a. 11 c. Circa mutuum operationum animae impedimentum advertendum est cum eodem sancto Doctore illud aliquando *per se*, aliquando *per accidens* evenire. « Per se quidem, scribit, impediunt se invicem intellectivae, et sensitivae operationes tum per hoc, quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse, tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat, et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur » (*Qq. disp.*, *De Ver.* q. XIII, a. 4 c.). Operationes vero intellectivae, et vegetativae tantum per accidens sibi impedimento esse possunt: « Operationes enim humanae partis (*vegetativae*) animae sunt quasi naturales. . Vnde nec rationi, sive voluntati obediunt, ut patet in *1 Ethic.* c. ult. Et sic patet quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio. . . similiter nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur, cum neque ab eis accipiat, propter hoc, quod non sunt cognoscitivae, neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes animae vegetalis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil praeiudicatur per operationes animae vegetabilis, et operatio animae intellectivae non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire, in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri, et conservari, et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiae sensitivae, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, in quantum ad

obiectum intelligit, et actus conscientiae habitualis, quo ipsum actum intellectivum cognoscit, a diversis facultatibus repetantur, ne repugnare quidem, quod anima obiectum, et actum, quo obiectum intelligit, eodem temporis momento cognoscat.

Itaque, ut hactenus disputata colligamus, 1^o falsum est animam, cum obiectum, et se obiectum intelligentem intelligit, duos actus exerere, qui in eodem temporis momento versantur, quia actus, quo anima se obiectum intelligentem, aut actum, quo illud intelligit, cognoscit, extra tempus est. 2^o Etiam si hic actus, non secus ac ille, quo anima obiectum intelligit, in tempore esset, nihilominus animam utrumque eodem momento temporis exerere non repugnaret, quippe quod non repugnat animam vel unica facultate plures actus exerere, quoties unus alteri impedimento non est, eoque magis, si ambo ad idem obiectum ordinem habent.

Inst. Nemini dubium est quin conscientia, sive habitualis, sive actualis, actionem cognitricem obiecti concomitetur. At, si ipsa actionem cognitricem obiecti concomitatur, ab hac realiter non distinguitur. Ergo conscientia ab actione cognitrice obiecti non distinguitur, sed ea continetur.

Resp. *Transeat maior*, quia proprium conscientiae habitualis tantum est, uti diximus, omnes actiones cognitrices necessario concomitari; *neg. min.*, et *conseq.* Et sane, actus, quo anima obiectum intelligit, et actus, quo suipsius obiectum intelligentis conscia est, ab actu, quo obiectum intelligit, uti antea demonstravimus, re, non ratione, distinguitur. Nam, cum res, quae intelligitur, et actus, quo intelligitur, sint obiecta inter se *realiter* distincta, necesse est actus, quibus anima ea cognoscit, *realiter* quoque inter se distingui, proindeque actum con-

« operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris, et spirituum concursus fieri, et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis »; *Ibid.*

scientiae, quo anima se aliquid intelligere intelligit, *realiter* distinguui ab actu, quo aliquid intelligit. Id comprobare lubet hoc argumento ad absurdum ducente, quod Kastus, et Garnierius nobis suppeditant ¹: Si unus actus, ex eo quod alterum necessario concomitatur, unus, idemque cum isto esset, omnes actiones intelligendi, et volendi ad unicum principium revocare oporteret, propterea quod, cum actiones intellectus, et voluntatis, uti ostensum est, se invicem concomitentur, intelligere, et velle unum idemque forent. Atqui hoc, uti demonstravimus ², absurdum est. Ergo, etiamsi conscientia, quaecumque haec esse dicatur, omnem actionem cognitricem obiecti semper concomitaretur, ipsa cum hac confundenda non esset.

DYNAMIOLOGIAE VOLVMINIS SECUNDI

FINIS

¹) *Op. citt.* II. *citt.*—²) *Cf Dynam.* vol. I, pp. 22, 23, et 25.

Nihil obstat

ANTONIUS CAN. D'AMELIO

Censor Theologus

Imprimatur

JOSEPH CAN. MOLINARI

Deput.

PHILOSOPHIA
CHRISTIANA
CVM ANTIQVA ET NOVA
COMPARATA

AVCTORE

Caetano Sanseverino

Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae Canonico

Opus denuo recensuit

Duntius Can. Signoriello

Nec recuso . . . hominem nosse se, et
perspicere debere quid sit, unde sit,
quare sit; Min. Fel., Octav. n. XVI.

VOLVMEN VII
DYNAMIOLOGIA SPECIALIS

NEAPOLI
APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE SCRIPTORVM
via vulgo dicta san-Giov. Magg. Pignatelli—in aedibus Fibrenianis

MDCCCLXXVIII

Huius Operis ius proprietatis
in Legum tutela est

NEAPOLI—TYPIS FRATRVM MANFREDI
in via vulgo dicta Sannicandro n. 4

DYNAMIOLOGIAE

TERTII VOLVMINIS

INDEX

Capitum et Articulorum

PARS SPECIALIS

CAPVT VII. De facultate intelligendi (*continualur*)

ART. XXVI. Opiniones Philosophorum de natura iudicii, et de modo, quo efficitur, exponuntur.	PAG. 1
ART. XXVII. Opinio Cartesianorum iudicium voluntati tribuentium refellitur.	24
ART. XXVIII. Nullum genus iudiciorum sine terminorum comparatione fieri contra Reidium aliosque demonstratur.	59
ART. XXIX. De natura terminorum, ex quibus iudicium constat, disseritur.	78
ART. XXX. Quid sit, quod essentiam iudicii constituit, investigatur.	118
ART. XXXI. Opiniones Philosophorum de natura rationis exponuntur.	150
ART. XXXII. Quaestiones de natura, et muniis rationis, quae ab enarratis Philosophorum sententiis exurgunt, dirimuntur — <i>Prolegomena</i>	212
ART. XXXIII. Natura rationis exponitur	217
ART. XXXIV. Num intellectus, et ratio sint una, an duae facultates intelligendi, investigatur.	240
ART. XXXV. Vtrum intellectus practicus, et speculativus sint duae, an unica facultas intelligendi, inquiritur. »	268
ART. XXXVI. Divisio rationis in superiorem, et inferiorem exponitur, et propugnatur, atque utrum duae facultates, an unica facultas sint, investigatur	310

ART. XXXVII. Quaedam corollaria ex dictis contra Ontologos et Cousinianos deducuntur	PAG. 343
ART. XXXVIII. Num facultas superintelligentiae aut integrationis in anima admittenda sit, et num utraque cum ratione superiori confundi queat, investigatur. »	383
ART. XXXIX. Clemens Alexandrinus a Neoplatonismi nota liberatur. »	412
ART. XL. Sententia Speelmani Clementem intellectum et rationem pro duabus facultatibus diversis habuisse asserentis exploditur. »	432
ART. XLI. Libros, qui Areopagitici dicuntur, a neoplatonismi noxis abhorreere demonstratur. »	452
ART. XLII. Quantum doctrinā dynamilogica s. Augustini a neoplatonica differat, patet. »	485
ART. XLIII. Num doctrina dynamilogica Hugonis, et Richardi a s. Victore cum Neoplatonicorum placitis consentiat, investigatur »	509
ART. XLIV. An s. Bonaventura, et s. Thomas neoplatonicam de facultatibus animae doctrinā amplexati sint, inquiritur »	531
ART. XLV. De Memoria intellectiva. »	554



DYNAMIOLOGIAE

PARS SPECIALIS

CAPVT VII.

De facultate intelligendi

continuatur

ARTICVLVS VICESIMVS SEXTVS

*Opiniones Philosophorum de natura iudicii, et modo,
quo efficitur exponuntur*

POSTQUAM naturam conscientiae, per quam actionum cognitricium animae nostrae notitiam assequimur, rimati sumus, licet nobis in praesentia ad notiones iudicii, et ratiocinationis investigandas gradum facere. Atque a iudicio exordientes, principio, ut consuetudo nostra fert, opiniones Philosophorum de hac re exponemus.

In primis, Cartesius iudicium voluntatis, non intellectus actionem esse autumavit ¹. Sunt, qui tenent hanc

¹) *Méditt.*, Médit. IV, § 7, *Oeuvr. philos.* vol. I, p. 139, et *Epist.* XXXII, et XXXIV *ad Regium*, vol. III, p. 389-392, 397

opinionem Stoicis inter veteres probatam fuisse; ast eorum sententia incerta nobis videtur ¹. Quoniam Malebranchius Cartesii sententiam amplexus est, eamque multis argumentis propugnabit, ipsam, prout ab hoc Philosopho Oratoriano, eiusque sectatoribus explicata fuit, exponere iuvabit. Malebranchius omnes operationes mentis humanae ad duas species revocavit, nempe perceptiones, et determinationes tum ad verum, tam ad bonum, proindeque duas admisit facultates, sive functiones animae, « quarum prior, quae *intellectus* dicitur, est « facultas recipiendi multas ideas, hoc est multa percipiendi, posterior vero est facultas multas recipiendi *inclinationes*, seu multa volendi ² ». Hinc docuit iudicium, et ratiocinationem pertinere ad intellectum, quatenus iudicium consistit in perceptione relationis, quae inter duas res intercedit, et ratiocinatio in perceptione relationis, quae inter ipsas relationes est, atque ad voluntatem, prout determinationem ad verum, vel bonum, hoc est affirmationem, vel negationem, complectuntur. Iam, cum natura iudicii in affirmatione, et negatione proprie posita sit, inde conclusit iudicium esse actionem voluntatis. « Ex iis, ait, quae in capite prae-

et 398, ed. cit., atque alibi. Ast idem Cartesius iudicium intellectui tribuit. Vid. *Médit.* III, n. 6, p. 116, ed. cit.

¹) Ravaissonus (*Métaph. d' Aristote*, part. IV, lib. I, c. 2, t. II, p. 127, et 128, ed. cit.) ad id evincendum ex locis Ciceronis adductus est, in quibus asseruit secundum Stoicos *sensus ipsos assensus esse* (*Acad.* II, c. 33, ed. Ernesti, Rotterdam 1804), atque hanc assensionem esse *in nobis positam, et voluntariam* (*Acad.* I, c. II, ed. cit.). Verum cl. vir assensum intellectus cum consensu voluntatis confudit. Etenim Stoici, ni fallimur, vocibus *assensus, et assensionis* significarunt vel vim, quam anima in rebus percipiendis intendit (vid. *Dynamilogiae* vol. I, p. 47), quamque s. Augustinus *voluntati* tribuit (vid. *ibid.* vol. II, p. 101-102, 384), vel assensum proprium iudicii, quod, uti Reidius inter recentes (vid. vol. I cit. p. 101-104), qualibet perceptione contineri fortasse existimabant.

²) *De inquir. verit.*, lib. I, c. 1, vol. I, p. 2, et 3, ed. cit.

« cedenti dicta sunt colligere licet: 1° Intellectum nun-
 « quam iudicare, sed dumtaxat res percipere; sive iu-
 « dicia, et ratiocinia, quatenus in intellectu sunt, non
 « aliud esse, praeter puras perceptiones; 2° Voluntatem
 « solam revera iudicare, iis, quae sibi ab intellectu obii-
 « ciuntur, sponte, et placide acquiescendo ¹ ».

Si quaesiveris, cur Cartesius, et post eum Malebran-
 chius in hanc sententiam discesserint, id ex eo factum
 esse comperies, quod facultates animae ab ipsa anima
 realiter non distingui existimarunt. Operae pretium est
 pauca e cartesiano Lud. de la Forge afferre, quibus haec
 doctrina Cartesii, et Malebranchii luculentissime de-
 claratur: « Hae duae facultates ergo non sunt, nisi res
 « ipsa cogitans, quae nunc cognoscit, nunc se determinat...
 « Quemadmodum autem foret inutile duūm generum po-
 « tentias statuere, unam ad internoscendum verum a falso,
 « alteram ad discernendum bonum a malo, sic etiam mens
 « non opus habet, nisi una facultate, qua se determi-
 « nat ad eligendum verum, et bonum, et reiiciendum
 « falsum, et malum. Priorem facultatem appellamus in-
 « tellectum, quando vox sumitur in genere pro ea fa-
 « cultate, quam habemus, percipiendi quovis modo, et
 « nomen voluntatis post D. Descartes damus illi poten-
 « tiaē, quam habemus nos determinandi, sive respectu
 « veri, sive respectu boni, non restringentes simpliciter
 « id nomen, quemadmodum in scholis fieri solet, ad
 « principium nostrarum actionum moralium, verum id
 « in genere extendentes ad principium omnium nostra-
 « rum determinationum . . . , quia videtur mens non
 « alio modo agere in amplectendo vero, et reiiciendo
 « falso, quam in sequendo bono, et fugiendo malo, ae-
 « qualiter enim fertur in hoc, et illud per determinatio-
 « nem suae voluntatis ² ».

¹) *Op. cit.*, *ibid.*, c. 2, p. 7.

²) *De mente humana*, c. 8, § 4, p. 42, et 43; cf *ibid.*, c. 11, § 17, p. 92; Amstel. 1688.

Sed haec opinio, tanquam manifeste absurda, a ple-
risque Philosophis reiecta, et explosa fuit. Aliis maio-
ris momenti quaestionibus Reidius sub finem praeteriti
saeculi initium fecit, quae hac nostra aetate inter Phi-
losophos, praesertim italos, vehementer exarserunt. Qua-
rum origo, ut probe cognoscatur, res a Lockio repeten-
da est. Lockius, eo quod docuerat nos ideas, sive ima-
gines rerum, non ipsas res immediate apprehendere, inde
collegit omne iudicium per collationem idearum fieri.
Itaque ipse tria ad omne iudicium expostulari censuit,
nempe 1° duas notiones, 2° comparisonem ipsarum, 3°
perceptionem illarum convenientiae, vel repugnantiae,
sive haec convenientia mediate, sive immediate percipia-
tur¹. Iamvero ex his placitis Lockii idealismum a Ber-
keleyo, et scepticismum ab Humio iure optimo deriva-
tos fuisse Reidius pro viribus contendit. Etenim, si nos
ideas, sive imagines corporum, non corpora immediate per
sensus apprehendimus, Berkeleyus iure inde confecit nos
scire haud posse, num extra nos corpora reapse sint, et
quaenam sint², et quandoquidem, Lockii iudicio, sensus
intimus, sive reflexio a perceptione natura non differt,
Humius cohaerentius, quam Berkeleyus, autumavit nos
non solum non cognoscere corpora, ad quae haec phae-
nomena externa, tanquam ad subiecta eorum, referimus,
sed ne spiritum nostrum quidem, quem, tanquam phae-
nomenorum interiorum subiectum, concipimus³.

Reidius, ut teterrimos hosce errores, quos ex hac do-
ctrina lockiana consequi rebatur, longe propulsaret, pro-
nuntiata, ex quibus illa fluunt, disiicere pro viribus stu-

¹) *Essais* etc., lib. IV, c. 1, vol. III, p. 357, et 358; *ibid.* atque
c. 2, § 1, et 2, p. 371-375, Amsterdam 1758.

²) Cf *Dynam.* vol. I, p. 89, 90.

³) Cf Reid, *Recherches* etc., c. 2, sect. 6, *Oeuvr.* t. II, p. 51-56;
Essais sur les facult. intell., Ess. VI, c. 3, t. V, p. 63, ed. cit.;
Epist. ad Gregory apud Stewart, *Vie de Reid, Oeuvr. de Reid*, t. I,
p. 57, et 58, et alibi. Cf opus nostrum *I principali sistemi* etc.,
c. 3, § 2, vol. I, p. 282-292, ed. cit.

duit. En eius argumentationem paucis contractam : Nos non ideas rerum , sed res ipsas sensibus immediate apprehendimus , et , cum res sentimus , simul iudicium de obiectiva illarum existentia *ex instinctu* naturae proferimus , adeo ut perceptio , per quam rem extrinsecus obiectam cognoscimus , ex sensatione , et iudicio *instinctivo* perficiatur ¹. Simile iudicium singulis actibus conscientiae ² , et memoriae ³ continetur ; si quidem , cum aliquid in animo nostro experimur , illud revera in ipso fieri , et , cum alicuius rei recordamur , illam revera olim percepisse ex instinctu naturae iudicamus. Hinc perceptio , conscientia , et memoria iudicium continent , ex quo de reali existentia obiectorum , quae ad illas pertinent , certi effici-mur ⁴. Postquam rem aliquam percepimus , per facultates , sive functiones *concipiendi* , et *abstrahendi* ⁵ , terminus iudicii instinctivi , quos perceptio continet , seorsum consideramus , et , quandoquidem termini eius seorsum considerati omni vi obiectiva carent , ideas , sive conceptus rerum , qui natura sua subiectivi sunt , efformamus. Quam-obrem conceptio est facultas , sive functio animae , quae iudicium de realitate sui obiecti non continet ⁶. Denique , postquam ideas , sive conceptus rerum , nobis comparavimus , inde ex eodem instinctu naturae nova iudicia conficimus , quae non circa res , sed circa relationes illarum versantur. Iudicia instinctiva primi generis *con-*

¹) Cf *Dynam.* vol. I, p. 104. — ²) Cf vol. II, p. 300.

³) Cf vol. I *Dynam.* p. 212.

⁴) *Recherches* etc., c. 2, sect. 5, vol. cit., p. 52, et sect. 6, p. 64; *Essais sur les facultés intellect.* etc., Ess. II, c. 20, t. IV, p. 16, et 17; *ibid.*, Ess. VI, c. 1, t. V, p. 7-10.

⁵) Reidius, etsi de conceptione , et abstractione , tanquam de duabus facultatibus diversis , seorsum egerit (*Facult. intellect.*, Ess. IV, et V, t. IV, p. 113-269), tamen revera abstractionem a conceptione non distinxit, quia eadem ipsis munia assignavit; cf *Essais sur les facult. intell.*, Ess. I, c. 1, t. III, p. 26, Ess. IV, c. 1, t. IV, p. 21, 133, et 134, et c. 4, p. 179, Ess. V, c. 3, t. IV, p. 214, Ess. VI, c. 6, t. V, p. 130, et 131.

⁶) *Essais sur les facult. intell.* etc., Ess. I, t. III, p. 26, et Ess. IV, t. IV, p. 115, 121, 135.

tingentia sunt, quia ad res concretas, et singulares, quae contingentes sunt, referuntur; alterius vero, *necessaria*, quia ad relationes rerum, quae necessariae sunt, pertinent¹. Vtraque, utpote quae omnibus hominibus communia sunt, *sensum communem constituunt*, et *primitiva* dicenda sunt, quippe quod, cum per se evidentia sint, reliquis, quae ex ipsis deducuntur, et quae scientiam constituunt, fidem conciliant. Quandoquidem ideae ex analysi abstractiva iudiciorum instinctivorum efformantur, consequitur 1° iudicium simplici apprehensioni, non vero, ut Lockio post veteres placuit, simplicem apprehensionem iudicio praecedere; 2° iudicium perperam a Lockio in affirmatione, aut negatione unius ideae de altera, non autem, ut scite ab antiquis dictum est, unius rei de altera positum fuisse².

Iamvero Reidius, eo quod humanam scientiam super reali et obiectivo iudiciorum instinctivorum fundamento collocasse putavit, eam a subiectivismi lockiani vitio liberasse, proindeque idealismo Berkeleyi, et scepticismo Humii omnem viam obstruxisse sibi adblanditus est. Advertendum est hunc Scholae Scoticae auctorem haud luculenter definivisse, utrum iudicia *instinctiva* ad aliquam peculiarem facultatem pertineant, necne. Ipse enim modo ea tribuit distinctae facultati, sive functioni animae, quam ab *inspiratione*, sive a *suggestione* nuncupavit³; modo cum actibus facultatum, quas diximus, confudit⁴; modo sibi latere fassus est, « utrum iudicium cum actionibus harum facultatum constanter coniungatur, « an tanquam pars ad cuiusque facultatis constitutionem « concurrat⁵ ».

¹) Reidius duodecim principia contingentia, et tria necessaria recensuit (*Facult. intell.*, Ess. VI, c. 6, p. 128 sqq); sed de his passim in hoc opere, et praesertim in *Criteriologia* disseremus.

²) Vid. praeter § cit. *Recherches* etc. c. 2, sect. 4, t. II, p. 48, *ibid.*, sect. 5, p. 50, 51, 63, 64 atque alibi.

³) *Recherches* etc., c. 1, sect. 7, t. II, p. 64.

⁴) Vid. *ll. cit.* p. 104, 134, et 112 *Dynam.* vol. I.

⁵) *Facult. intellect.*, Ess. VI, c. 1, t. V, p. 7, et 8. Immo quando-

Huic doctrinae reidianae de iudiciis instinctivis Buffierius e S. I. in suo tractatu *De veritatibus primitivis* viam stravisse nobis videtur. Hic enim contendit praeter sensum intimum, cuius ope nos de existentia nostri immediate certos esse Cartesius docuerat, alterum veritatum *primitivarum*, sive *immediatarum* fontem admittendum esse, propterea quod quisque nostrum non modo se existere, sed etiam existere extra se corpora, memoriam esse veracem, totum esse maius qualibet parte sui, aliaque id genus *immediate* cognoscit ¹. Hunc alterum fontem *sensum communem naturae* nuncupavit ², eumque esse dixit « naturallem comparisonem animi omnibus, aut certe plerisque hominibus communem, per quam illi rationis usum consecuti, circa res a conscientia existentiae suae diversas iudicium consentaneum, atque a nullo alio principio pendens ferunt ³ ». Buffierius iudicia sensus communis pro comparativis habuit, proindeque veterum doctrinam simplicem apprehensionem iudicio praecedere asserentium retinuit.

At Reidius, quum doctrinam sensus communis, quae Franc. Huthcsoni ⁴, et Ad. Smithi ⁵ opera, in Scotia pervagata fuerat, probasset, iudicia sensus communis instinctiva, non comparativa, esse dixit, atque hoc modo doctrinam Philosophi iesuitae perfecisse sibi visus est.

que facultati iudicandi eadem munia, quae abstractionis, et conceptionis propria esse dixerat, tribuit (*Op. cit.*, *ibid.* p. 18-23). Quam frequenter, et turpiter in iudicii notione, et muniis definiendis Reidius ipse secum pugnaverit, videre licet apud Garnierium, *Critique de Reid*, part. 2, § 10, p. 88-90, ed. cit.

¹) *Traité des premières vérités*, c. 3, § 19-23, p. 9-12, *Oeuvr. phil.*, ed. Bouillier, Paris 1843.

²) *Ibid.*, c. 4, § 27, p. 13 et 14, ed. cit.

³) *Ibid.*, c. 5, § 33, p. 15, ed. cit.

⁴) *Logicae compendium, et synopsis metaphysicae*, Glascuae 1742, et *Philosophiae moralis institutio compendiaria*, Glascuae 1743.

⁵) *Théorie des sentiments moraux*, trad. de l'angl. par madame Condorcet, t. II, p. 48, Paris 1798.

Atque id cohaerenter ; si enim aliqua iudicia ex instinctu ab intellectu fierent, ea sine comparatione fieri deberet. Nam, quoniam comparatio praeter cognitionem terminorum, inter quos instituitur, intellectus ipsos terminos conferentis, et componentis, dividendisve operam complectatur, liquet ipsam generi iudiciorum repugnare, quae *naturaliter*, sive *sponte*, sive *ex quodam instinctu* fieri dicuntur. Quocirca, si quae iudicia naturaliter, atque ex instinctu ab intellectu fiunt, ea sine ulla comparatione, sed *ex instinctu* fiant necesse est. Praeterea, ex eo quod iudicia naturalia sine comparatione conficiuntur, consequitur cognitionem terminorum, ex quibus iudicium naturale constat, ipso iudicio contineri, proindeque iudicio instinctivo simplicem apprehensionem terminorum haud praecedere. Denique, quoniam pleraque horum iudiciorum ipsis rerum externarum perceptionibus contineri existimavit, iudicium per unius ideae de altera affirmationem, aut negationem perperam definiri contendit. Hinc intelligis, cur Reidius Buffierii tractationem *De primis veritatibus* plurimi fecerit ¹.

Reidii opinio, quam modo exposuimus, praeter Stewartium, Hamiltonum, aliosque ex eadem Scotia, plures in Italia, atque in Gallia fautores nacta est, qui illam vel omnino secundum mentem auctoris sui, vel quodammodo immutatam tuiti sunt. Primus omnium Degerandus nobis occurrit. Hic enim sensit iudicia, quibus existentiam rerum externarum asserimus, ab iis differre, quae per comparationem idearum nostrarum conficimus, quia per iudicia, in quibus ideas nostras secum conferimus, non res externas, sed dumtaxat relationes idearum nostrarum cognoscimus. Vnde adversus Lockium contendit « aliqua iudicia elementaria, quae in simplici perceptione rerum obiectarum consistunt », admittenda

¹) *Essais sur les facult. intellect. etc.*, Ess. VI, c. 7, t. V, p. 179. Cf Dugald Stewart, *Vie de Reid; Oeuvr. de Reid*, vol. I, p. 7; et Bouillier, *Introd. aux Oeuvr. phil. du p. Buffier*, p. XLV et XLVI, ed. cit.

esse, atque ideirco « primam cognitionem nostram esse
« simul perceptionem, et iudicium; perceptionem, quia
« eius obiectum videtur, et iudicium, quia ipsum videtur
« tanquam reale ¹ ».

Verum Reidii, et Degerandi opiniones Galluppius no-
ster, nuperae philosophiae italicae antesignanus, refellere
pro viribus studuit. Ipse enim contendit omne iudicium
natura sua esse comparativum, proindeque ei simplicem
apprehensionem terminorum praecedere oportere, pro-
pterea quod nos non possumus unum terminum cum
altero coniungere, aut unum ab altero seiungere, nisi
ipsos inter sese conferamus, neque illos inter sese con-
ferre possumus, nisi illorum notitia potiamur. Degeran-
do autem obiecit, 1^o si perceptio, et iudicium sunt uni-
ca cognitio, nihil causae esse, cur haec unica cognitio
duabus vocibus designetur; immo id perspicuitati, quae
in scientiis utramque paginam facit, valde obesse; 2^o aliud
genus cognitionis esse videre obiectum, quod est proprium
perceptionis, aliud autem videre obiectum, tanquam reale,
quod est proprium iudicii, quia priori cognitione obie-
ctum, prout in se est, apprehenditur, posteriori autem
notiones subiecti, et realitatis, iam per analysim in eo
detectae, coniunguntur ².

Rosminius, cum inter Reidium, et Galluppium arbi-
ter surrexisset, cum Galluppio sensit omne iudicium
per comparisonem terminorum fieri, sed inde illud se-
qui negavit, ut cunctis iudiciis comparativis simplex
apprehensio terminorum praecedat. Italus hic Philoso-
phus hunc in modum disseruit: Certum est, etsi sub-
iectum iudicii esse possit singulare, aut universale, prae-
dicatum semper universale esse oportere, quia nos non
possumus ullum praedicatum cum subiecto copulare,
nisi notionem universalem eius habeamus. Puta non

¹) *Hist. comp. etc.*, ed. 1, part. 2, c. 10, vol. III, p. 346-356, et
c. 11, p. 412, not. (1).

²) *Saggio fil. etc.*, lib. I, c. 1, t. I, p. 23, ed. cit.

licet nobis dicere: *hic homo est albus*, nisi notio *albedinis* comperta nobis sit. Certum quoque est nos nullam notionem universalem sine iudicii ope comparare nobis posse. Cum haec duo pronuntiata certa sint, inde prono alveo fluit, nisi progressionem iudiciorum in infinitum admittere voluerimus, in aliqua notione universali, menti humanae innata, sistendum nobis esse, ex qua series iudiciorum profisciscatur¹. Iamvero, aliquam notionem universalem reapse menti humanae innasci, eamque esse ideam *entis possibilis* indubium est. Etenim nos, cum aliquam sensationem experimur, illud, quod sentimus, reapse extra nos esse persuasum nobis est. Atqui hanc persuasionem neque sensatio *subiectiva*, neque sensatio *extra-subiectiva* gignere possunt. Ergo necesse est, ut ex iudicio, quod entis ideam cum sensatione coniungit, gignatur². Hinc Rosminius sanxit « 1° innatam esse homini perceptionem simplicem *entis*, 2° ob idque primam operationem spiritus esse *iudicium*, quod sensationes cum idea entis coniungit, atque exinde ideas corporum efformari ». Quapropter « iudicium non est coniunctio duarum idearum, sed subiecti, et praedicati, et, quoniam subiectum est aliqua sensatio, ipsum est coniunctio ideae, et sensationis. Re vera, nos, antequam hoc iudicium conficiamus, non simplicem apprehensionem, sive *ideam* rerum, sed dumtaxat *sensationem* ipsarum habemus; sed, postquam de reali rerum existentia iudicavimus, ab hoc iudicio persuasionem de reali existentia earum abstrahentes, inde *simplicem apprehensionem* rerum elicimus³ ».

Vincentius Tedeschi, in Universitate Catanensi antecessor, ad Reidii doctrinam accessit, eamque breviter et luculenter evoluit. Ipse enim cum Reidio, perinde ac cum

¹ N. S., sez. II, c. unic., vol. I, p. 10-12.

² Vid. *ll. citt.*, p. 105 vol. I.

³ N. S., sez. III, c. 3, art. 8, not. 1, vol. I, p. 71-74, et art. 9, p. 72-80, ed. cit.

Rosminio, tenuit, quoniam nos nec sensu intimo, nec sensibus externis substantiam apprehendimus, primam operationem, qua mens seipsam, et corpora cognoscit, iudicium, non autem simplicem apprehensionem, esse oportere. Verum secundum Reidii, et Stewartii placita contendit 1° huiusmodi iudicia ex ambobus terminis concretis, et singularibus constare, cum ipsa circa res concretas, et singulares versentur; 2° ipsa ex *instinctu naturae*, non vero per terminorum comparisonem fieri, quippe quod comparatio, cum anteceptam terminorum notitiam expostulet, inter illos terminos dumtaxat institui potest qui ex rebus concretis, abstractionis ope, efformati sunt, nempe inter terminos abstractos¹.

Denique Galluppius ad Rosminii, et Tedeschii impetus propulsandos rursus in arenam descendens demonstrare studuit 1° fundamentum, cui hi duo Philosophi post Reidium innixi sunt, esse omnino futile, quia nos per sensum intimum cum affectionibus animae etiam substantiam eius, et per sensus externos non modo qualitates sensiles corporis, sed etiam substantiam, quae illarum subiectum est, apprehendimus. 2° Terminos, ex quibus iudicia primitiva facti constant, neque esse unum universalem, et alterum singularem, quia ipsi, cum res singulares significant, ambo singulares sint oportet, neque esse ambo concretos, quia possibile non est ipsos coniungere in uno subiecto, nisi antea ab eo seiuncti, sive abstracti, considerentur, sed esse ambo abstractos et singulares. 3° Huiusmodi iudicia primitiva, non secus ac cetera, quae ipsis succedunt, esse *comparativa*, proindeque nullum iudiciorum instinctivorum genus admittendum esse².

Giobertius vero, quemadmodum doctrinam Reidii de natura perceptionis, ita doctrinam eius de natura iudicii,

¹) *Elementi di Filosofia*, part. I, c. 1, art. 3, vol. I, p. 109-116, Catania 1832.

²) *Lezz.*, lez. LXXXVIII, vol. II, p. 259 sqq, ed. cit.

quae cum illa connectitur perficere aggressus est. En qua via se id consecutum esse sibi persuasit: « Si quid perspicuum, « certumque in philosophia est, illud profecto est, ideam « a iudicio non posse seiungi ¹ ». Enimvero, idea non est aliud, nisi Deus, qui se, tanquam realem, et causam mundi, intuitioni nostrae se manifestat ². Atqui Deus, quatenus intuitioni nostrae se, tanquam realem, manifestat, hoc iudicium continet, *Ens est*, et quatenus intuitioni nostrae se, tanquam creatorem mundi, manifestat, pronuntiat hoc alterum iudicium: *Ego creo id, quod existit*. Ergo idea iudicium continet, immo ipsum iudicium est. Quandoquidem autem duo iudicia, quae idea continet, realia sunt, quia circa realitatem Dei, et mundi versantur, liquet non posse iudicium ab idea seiungi, quin reale ab ideali seiungatur; id quod absurdum est, quia idea est unum, idemque cum suo obiecto. Porro, illa duo iudicia, utpote quae ab ipso Deo, qui est obiectum intuitionis, pronuntiantur, « sunt aeterna, obiectiva, et absoluta, licet terminus extrinsecus secundi sit temporaneus, et contingens, quippe qui non a natura necessaria, sed a voluntate libera iudicantis procedit ³ ».

Iamvero, quandoquidem idea Entis duo iudicia continet, quorum uno realitatem suam, tanquam necessariam, et absolutam, altero realitatem mundi, tanquam contingentem, et finitam asserit, necessario inde efficitur, ut spiritus intuens *Ens, quod creat existens*, Ens, tanquam reale, et cum eo res, quae sunt terminus actus creativi, tanquam reales quoque intueatur ⁴. Atqui intueri Ens, tanquam reale, et res, quae sunt terminus

¹) De hac doctrina Giobertii in *Ideologia*.

²) *Error. fil.* etc., Lett. VII, vol. II, p. 419, ed. cit. Capolago.

³) *Op. cit.*, lett. VI, vol. II, p. 361.

⁴) « Idea, ait, sive obiectum ideale, quod est terminus cogitationis nostrae, cuiuscumque naturae sit, *se ponit*, et se ex seipsa affirmat; unde haud possibile est spiritum illam per reflexionem apprehendere, quin huiusmodi affirmationem apprehendat, et sibi « ipsi per iudicium repetat »; *Op. cit.*, Lett. VII, vol. II, p. 412.

actus creativi, idem est, ac *iudicare*. Ergo spiritus, eo ipso, quod Deum, tanquam realem, et res intuetur, iudicium pronuntiat, quod, ut a iudicio divino discriminetur, *subiectivum* vocatur. Perspicuum vero est spiritum humanum in hoc iudicio non esse *iudicem*, sed *testem*, non *definitorem*, sed *spectatorem*, propterea quod spiritus humanus non aliud iudicium pronuntiat, nisi illud ipsum, quod Deus ei suggerit, quatenus ei realitatem sui, et rerum manifestat. Quin reapse iudicium humanum a iudicio divino non seiungatur, dubitandum non est; nam, si spiritus humanus esset absolutus auctor iudicii sui, scepticismus, aut pantheismus admitendus foret. Re vera, quandoquidem « vis iudicii ab auctoritate iudicantis pendet¹ », liquet nec realitati Dei, nec realitati rerum fundamentum in iudicio humano esse posse, si spiritus humanus absolutus auctor iudicii sui esse dicatur. Nam, si spiritus humanus esset absolutus auctor iudicii, quo realitatem Dei, et mundi cognoscit, oporteret necessarium, quod est Deus, in contingenti, cuiusmodi est spiritus humanus, fundamentum habere, et mundum ab ente contingenti pendere; si quidem iudicium expostulat, ut illud, de quo iudicatur, ab eo, quod de ipso iudicat, natura sua pendeat. Atqui necessarium, atque ipsum contingens a contingenti pendere repugnat. Ergo spiritum esse absolutum auctorem iudicii sui repugnat². Quamobrem, si spiritus humanus absolutus auctor iudicii sui esse diceretur, aut secundum Scepticos Deum, et res ad meras abstractiones mentis humanae revocare, aut secundum Pantheistas necessarium et absolutum cum contingenti, et relativo confundere oporteret. Inde facile perspicis, si iudicium humanum a divino segregetur, scepticismum, aut pantheismum obtinere³.

Ex quibus omnibus Giobertius confecit Reidium, eo

¹) *Introd.*, c. 4, vol. II, p. 179, ed. cit.

²) *Error. etc.*, lett. VII, p. 364. — ³) *Ibid.*, p. 412.

quod iudicium humanum a divino, atque a tota formula ideali segregavit, viam straxisse idealismo Kantii, ex quo totus quantus est nuperus pantheismus Germanorum ortum duxit ¹, atque, eo quod non advertit iudicium sine terminis confici, ad instinctum, et ad leges subiectivas spiritus humani confugisse, ut, quomodo spiritus humanus terminos in iudicio coniungat, explicaret ². Iam ipse huiusmodi scopulos non aliter vitari posse censuit, quam si idea esse iudicium dicatur, et iudicium obiectivum a subiectivo distinguatur. Etenim, cum iudicium subiectivum in repetitione iudicii obiectivi, nempe iudicii, quod ipsum obiectum ideale eius efficit, consistat, inde patet: 1° spiritum humanum iudicium sine elementis eius non conficere, quippe quod elementa iudicii, sive ideas, ab ipso obiecto ideali iudicii accipit; 2° iudicium subiectivum hominis obiectivitate non carere, eo quod repetitio iudicii obiectivi Dei est.

Cum Giobertius iudicium a perceptione immediata non discriminaverit, quisquis, etiam nobis non monentibus, intelligit eum tot elementa in iudicio agnovisse, quot in perceptione immediata agnoverat, et modum, quo iudicium efficitur, non aliter, quam de perceptione immediata senserat, explicuisse. Verum, quoniam elementa, ex quibus, secundum Giobertium, perceptio immediata constat, penitus intelligi nequeunt, nisi praecipua dogmata *Formulae idealis*, quam Giobertius totius scientiae, et realitatis principium esse voluit, perspecta fuerint, expositionem illorum elementorum ad Idealogiam amandamus, in qua de *Formula ideali* data opera disseremus.

In Gallia, ut Degerandum, de quo antea diximus, hic praetereamus, Cousinius reidianam doctrinam de iudicio philposophiae suae pronuntiatis accommodavit. Atque in primis contra Lockium mordicus contendit, si cuncta iudicia intellectus necessario comparativa essent, de

¹) *Ibid.*, p. 406. — ²) *Ibid.*, p. 412, et 415.

realitate scientiae humanae actum, conclamatumque fore; nam, cum termini iudicii comparativi sint abstracti, iudicium comparativum nihil de obiectiva existentia, aut natura rerum, nos edocere valet. Ipse vero, eo quod in anima admisit et rationem *spontaneam*, qua omnia elementa cognitionis in se *sponte* cognoscit, et *reflexionem*, qua cognitionem spontaneam rerum elaborat, atque evolvit¹, duo genera iudiciorum, nempe *spontanea*, et *reflexa*, secundum Reidium, animae tribuit, quorum priora ad rationem spontaneam, posteriora ad reflexionem pertinent. Horum iudiciorum obiectum, modum, quo fiunt, et vim Cousinius definivit hoc modo: Iudicia spontanea unicum terminum habent, quia singulares res, quarum existentiam illorum ope apprehendimus, unicum terminum constituunt. Iudicia autem reflexa duos terminos habent; si quidem nos, postquam rem aliquam concretam per iudicium spontaneum novimus, ipsam, ope abstractionis, in elementa, ex quibus constat, resolvimus, et deinde eadem elementa per iudicium reflexum componimus. Quin revera aliqua iudicia admittenda sint, quae unicum terminum habeant, nemini dubitare licet, propterea quod, cum omnis cognitio quoddam iudicium sit, iudicia, quibus rerum existentiam cognoscimus, plures terminos habere absurdum est. Inde liquet, 1° iudicia spontanea sine ulla comparatione, sed *ex instinctu*, nempe *sponte*, et *naturaliter* fieri, quia ad comparationem duo termini expostulantur, atque e contrario iudicia reflexa fieri per comparationem duorum terminorum, nempe elementorum, in quae res concreta per abstractionem resoluta est; quocirca iudicia spontanea *instinctiva*, reflexa vero *comparativa* sunt. 2° Iudicia spontanea reflexis praecedere, si quidem haud possibile est mentem nostram comparare inter se elementa, ex quibus res concreta constat, nisi ipsam rem per iudicium spontaneum iam noverit, eamque per abstractionem in

¹) *Du vrai, du bien, du beau*, leç. III, p. 63 sqq, Paris 1854.
 PHILOS. CHRIST. DYNAM. III.²

elementa sua resolverit; ex quo perspicitur omnia iudicia spontanea, nempe illa, quibus existentiam rerum cognoscimus, primitiva esse. 3° Iudiciis comparativis rerum existentiam non cognosci, sed earum cognitionem distinctam fieri, eisque ad rerum naturas reales manifestandas vim inesse, eo quod realis existentia rerum, quarum elementa inter se comparantur, per iudicia spontanea innotescit: ex quo intelligitur eos, qui cuncta iudicia mentis nostrae comparativa esse tuentur, latam, planamque viam idealismo, et scepticismo sternere. 4° Solas scientias mathematicas ex iudiciis comparativis dumtaxat construi, quia, cum hae scientiae circa notiones abstractas versentur, non repugnat, immo consentaneum est ipsas ex iudiciis abstractis, cuiusmodi comparativa sunt, componi; nihilominus ipsas quoque iudiciis instinctivis inniti, quia notiones spatii, temporis, unitatis, aliasque id genus, quibus superstruuntur, sine cognitione rerum concretarum, proindeque sine iudiciorum instinctivorum auxilio assequi nobis non licet¹.

Cousinium hac in re Eclecticorum Galliae magna cohors secuta est. Omissis Jouffroy², Damirone³, Duval-Iove⁴, Remusatio⁵, Jacquesio⁶, aliisque, apud quos nihil notatu dignum occurrit, Javaryus lockianam definitionem excutere aggressus, Lockio lubenter concessit affirmationem, vel negationem alicuius relationis esse fundamentum omnium iudiciorum, sed relationem, quae inter duos terminos asseritur, aut negatur, in quadam convenientia, aut discrepantia terminorum semper consiste-

¹) *Hist. de la phil. au XVIII siècle*, leç. XXIII, et XXIV, *Oeuvr. phil.*, ser. 2^e, vol. III, p. 280-315 ed. cit.; cf *Hist. de la phil. mod.*, leç. XX, § 2, ser. 1^e, vol. IV, p. 375, et 376, et leç. XXII, p. 473, et 474, ed. cit.

²) *Préf. ad Oeuvr. de Reid*, t. I, p. CXXXI sqq, ed. cit.

³) *Cours de philos., Psych.*, t. I, p. 100-173, Bruxelles 1834.

⁴) *Traité de logiq.*, Part. prélim., c. 2, § p. 14-24, Paris 1844.

⁵) *Essais etc.*, Ess. VIII, n. 6, t. II, p. 163-166, ed. cit.

⁶) *Manuel de phil. etc.*, *Psych.* § VIII, p. 105-108, ed. cit.

re omnino negavit. Ipse enim sensit, praeter hanc relationem, per quam aliquid alicui tribuitur, multas alias existere, quae ex notionibus temporis, spatii, substantiae, causae, aliisque id genus oriuntur. Puta, si asseris *combustionem producere calorem*, relationem causae, et effectus inter duos terminos, nempe *combustionem*, et *calorem* asseris; aut si dicas *Alexandrum extitisse ante Caesarem*, relationem temporis asseris inter duos terminos, nempe *Alexandrum*, et *Caesarem*. Praeterea fassus quoque est multa a nobis iudicia fieri, in quibus relationem inter duas ideas asserimus, immo nos per huiusmodi iudicia novas ideas adipisci autumavit; verum contendit id genus iudiciorum ad cognitionem reflexam, quae naturali, sive spontaneae succedit, pertinere, sed illis iudiciis *alia primitiva*, propria status *primitivi*, sive *spontanei*, praecedere, eaque esse, quae adquisitionem idearum concomitantur, et rerum realem existentiam includunt ¹.

Fusius de hac re Garnierius. Hic primo asseruit opinionem Scholasticorum simplicem conceptionem iudicio, et iudicium ratiocinationi praecedere asserentium in nullius antiqui Philosophi mentem venisse. Id Platonis ², et Aristotelis ³ exemplis probavit, qui, eius sententia, iu-

¹) *De la certitude*, lib. II, c. 2, p. 90-104, ed. cit.

²) Guarnierius ex eo permotus est, quod Plato censuit actionem intellectus, *ἡ δὲ* ideas intuentis esse posteriorem actione *opinionis*, *ἡ δὲ* *πίστις*, sive *fidei*, *πίστις*, quae de rebus sensilibus iudicat (*De Republ.*, lib. VI, *Opp.*, ed. cit., vol. VII, p. 125). At vero non advertit secundum ipsum Platonem actioni *opinionis* praecedere actionem *imaginationis*, *εἰκασία*, quae rerum sensibus obiectarum simulacra efformat, ita ut iudicium de sensilibus simplici apprehensione sensilium succedat, et tum imaginationis, cum opinionis actiones actioni intellectus praecedant (cf *Op. cit.*, *ibid.*, p. 122-125). Sed de hac re plura in *Idealogia*.

³) Illud Garnierium in errorem traxit, quod Stagiritam vim iudicandi sensui tribuisse putavit. Namque, cum Stagirita docuerit intellectum ex sensilibus per memoriam collectis, sive ex *experientia* notionem rerum sibi comparare (*Analyt. Post.* lib. II, c. 19, ed. cit. Cf *Logicae* (vol. IV) par. III, cap. III, art. I), Garnierius inde confecit notionem, sive ideas, secundum Aristotelem, succe-

dicium circa res singulares, *opinionem* ab eis nuncupatam, simplici conceptioni intellectus, sive *ideae*, praeire sine ulla ambage docuerunt. Ipse autem Reidio, et Cousinio, aliisque concinens contendit a commemorata Scholasticorum opinione scepticismum, et cunctos errores profluxisse, ex quibus philosophia, multis abhinc annis, vexata est: quapropter illi opinionem reidianam, licet diverso modo a se explicatam, substituere studuit.

Itaque Garnierius cum Scholasticis consensit omne iudicium duos terminos, atque aliquam inter eos relationem sive idealem, sive realem complecti, sed, secus ac Scholasticis visum est, putavit iudicia, quae relationem *realem* inter terminos statuunt, esse *primitiva*, vel ad *fidem* pertinentia ¹, et iudicia, quae relationem *idealem* inter terminos continent, esse *idealialia*, et *primitivis* succedere. Iudicium primitivum docuit esse actum primum uniuscuiusque facultatis cognitricis, excepta reminiscencia, proindeque cunctis perceptionibus contineri, sive quae ad sensus externos, sive quae ad conscientiam, sive quae ad memoriam, sive quae ad intuitionem puram exteriorem ² pertinent. Nos enim non solum sensibus corpora, conscientia *et ego*, prout in praesentia afficitur, memoria ipsum *et ego*, prout ante affectum est, et intuitionem puram exteriori Infinitum, sive Deum, apprehendimus, sed etiam haec omnia, tanquam existentia, co-

dere iudiciis, quae sensus circa res singulares, et concretas conficiunt. At fundamentum, cui haec deductio innititur, futile est; si quidem Aristoteles iudicium proprie dictum sensibus constanter denegavit, et, si quando sensum iudicare dixit (e. g. *Op. cit.*, *ibid.*), iudicium late accepit, quia sensus communis, qui cum sensibus specialibus ad sensationem concurrit, differentias sensationum cognoscit, ob idque de sensilibus quodammodo iudicat. Cf. *Dynam.* vol. I, p. 126.

¹) Garnierius tenuit omnem *fidem* (*credenza*) esse iudicium, et iudicia, quae ad (*fidem*) pertinent (*le credenze*), distingui a iudiciis primitivis et idealibus.

²) Garnierius nomine intuitionis purae exterioris illam facultatem designavit, qua anima Absolutum, sive Infinitum extra se intuetur.

gnosceamus. Item *fide* naturali, tanquam existentia cognoscimus cum obiectum, ex quo aliud inducimus, puta *fumum*, tum illud obiectum, quod inducimus, puta *ignem*¹. Quin immo actibus primis facultatum, quas diximus, non modo cognoscimus res, tanquam existentes, sed etiam plures res, quae coniunctae existunt. Revera nos nunquam corpus sine aliqua figura, aut colore, nunquam animam sine aliqua cogitatione, nunquam spatium sine extensione infinita, aut aliam quamcumque rem infinitam sine aliqua proprietate infinita cognoscimus. Ideam vero puram, et simplicem voluit esse opus reminiscientiae abstractae, atque inter omnes actus intelligendi esse unicum, « qui nonnisi unicum terminum exquirat, quique nec affirmationem, aut negationem, nec veritatem, aut falsitatem continet² ». Cum autem omnis abstractio aliquid concretum exposulet, inde conclusit ideas abstractas ex iudiciis primitivis, quae circa res concretas versantur, per reminiscentiam efformari, proindeque iudicia idealia, quorum termini sunt ideae abstractae, primitivis esse posteriora. Hinc secundum Garnierium, si per iudicium intelligis actum, qui existentiam obiectorum affirmat, aut plura elementa cogitationis coniungit, quae reapse coniuncta existunt, hoc genus iudiciorum ideis praecedit; sin actum, qui plures ideas puras, sive omnis realitatis expertes coniungit, hoc alterum genus iudiciorum ideis succedit. Cuiuscumque naturae vero iudicium sit, illud pro certo habendum esse edixit, ipsum ad facultatem specialem animae non pertinere, sed esse actionem vel perceptionis, vel conceptionis idealis, vel fidei naturalis³.

Postremo loco ad Transcendentales convertamur, quo-

¹) Garnierius cognitionem, quam *inductione* assequimur, ad *fidem* (*credenza*) retulit, quia in inductione a signo ad rem significatam progredimur.

²) *Traité des facultés de l'ame*, lib. VI, cap. I, § 11, part. II, vol. II, p. 258 et 259, ed. cit.

³) *Op. cit.*, lib. VII, c. 1, vol. III, p. 1-17, ed. cit.

rum opiniones de natura iudicii ab illis, quas hactenus exposuimus, valde differunt. Kantius, eorum antesignanus, scientiam rerum *a priori*, uti antea innuimus, atque alias copiosius dicemus, construere aggressus, duas syntheses admisit; unam *sensitivam*, per quam anima elementa sensilia cum visionibus empiricis spatii, et temporis coniungit, alteram *intellectivam*, sive *transcendentalem*, per quam *categorias*, sive conceptus intellectus, cum elementis sensilibus componit, naturasque rerum construit¹. Priorem *subiectivam* esse dixit, quia visiones spatii, et temporis, quibus anima elementa sensilia congregat, sunt formae subiectivae sensibilitatis, posteriorem autem *obiectivam*, quia haec ad *experientiam* construendam, proindeque ad obiecta experientiae cognoscenda spectat.

Iamvero, ex hisce principiis Kantius facile deduxit iudicium non esse perceptionem relationis duarum idearum, sed actum, quo intellectus elementa sensilia, per visiones spatii, et temporis quodammodo congregata, ad unitatem obiecti apperceptionis reducit. Praecipua momenta rationis, quibus definitionem suam iudicii fulcivit, duo esse nobis videntur. In primis, iudicare non aliud est, nisi individuum ad aliquod genus rerum reducere. Atqui huiusmodi reductio fit per synthesis intellectus, quae diversa elementa cognitionis ad unitatem obiecti cognitionis revocat. Ergo iudicium est actus, quo intellectus diversa elementa cognitionis ad unicum obiectum revocat. Praeterea, iudicium esse non potest alterius naturae, ac copula, quae terminos coniungit. Atqui verbum *esse*, quod in quolibet iudicio copulae munere fungitur, aliquid *reale*, non *ideale*, significat. Ergo iudicium non significat relationem duarum idearum, vel aliam quamcumque synthesis subiectivam, sed synthesis realem, quae non aliud, quam reductio elementorum sensilium ad unitatem obiecti cognitionis esse potest.

¹ Vid. *Logic*. (vol. IV), part. III, cap. III, art. I et II; *Dynamil.*, vol. II, pp. 157, 308.

Ex quibus perspicitur iudicia, prout a Kantio explicata sunt, cum iudiciis primitivis Reidii convenire, eo quod aequae ac ista *instinctiva* sunt, si quidem synthesis, per quam iudicium fit, Kantii sententia, est actio spontanea mentis humanae; at Kantium a Reidio discrepare, quia conceptus iudicio praecedere, secundum philosophiae suae placita, existimavit, tum quod conceptus non sunt actiones intellectus, sed formae eius *a priori*, tum quod iudicium sine conceptibus ab intellectu fieri nequit ¹.

Fichteus, quemadmodum pleraque philosophiae kantianae capita, ita hoc etiam de iudicio evolvendum, et perficiendum suscepit. Qui quidem advertit nec Kantium synthesis categoriarum cum elementis, in qua iudicium posuit, nec Reinholdum repraesentationis quam, prout ad subiectum, et ad obiectum refertur, iudicium constituere censuit ², rationem reddidisse, quia ille synthesis subiecti cum obiecto, hic repraesentationem, tamquam concessam, sumpsit. Ipse, ut diximus, synthesis kantianam, atque unicum principium repraesentationis, ad quod Reinholdus illam revocavit, ex tribus momentis, per quae τὸ *ego purum* ex infinita activitate sua seipsum evolvere putavit ³, explicare studuit. Iamvero, perspicuum est tria momenta, per quae τὸ *ego purum* se evolvit, esse tria iudicia. Etenim τὸ *ego* primo momento se ipsum *ponens*, realitatem suam affirmat; secundo se sibi ipsi *opponens*, et affirmans id, quod sibi opponitur, non esse seipsum, quod est subiectum oppositionis, realitatem rerum externarum affirmat, atque eo quod affirmat, *ponit*; tertio denique in seipsum rediens, et seipsum, tamquam unicum subiectum oppositionis, agnoscens, *ponit*, sive affirmat seipsum, tamquam sub-

¹) *Critique de la raison pure, Log. transc., Analytique transc.*, t. I, p. 123-340, trad. Tissot, ed. cit.

²) Id facile perspicitur ex doctrina *repraesentationis*, quam breviter exposuimus p. 310-311 vol. II *Dynam.*

³) Vid. vol. II *Dynam.* cit. p. 311-313.

iectum, quod aliquid extra se positum repraesentat, hoc est, affirmat se tanquam limitatum a $\tau\phi$ *non ego*. Quandoquidem vero $\tau\delta$ *ego* per tria momenta, quae diximus, activitatem suam creatricem evolvit, liquet iudicium, secundum Fichteum, consistere in actione creatrice, per quam activitas essentialis $\tau\theta$ *ego* evolvitur; ex quo intelligere licet, cur iudicium *positio* a Fichteo dictum sit. Tria iudicia, quorum primo $\tau\delta$ *ego* affirmat se, tanquam *purum*, hoc est sine ulla relatione ad subiectum, et ad obiectum, altero tanquam *obiectum*, et tertio tanquam *subiectum*, et *obiectum*, tribus formulis mathematicis expressit. Cum enim $\tau\delta$ *ego* littera A significasset, dixit iudicium, quod primo momento evolutionis $\tau\theta$ *ego* respondet, esse A est A , sive $A-A$; quia $\tau\delta$ *ego*, quod se ponit, est ipsum $\tau\delta$ *ego*, quod se ponit, cum se ponat, quia est, et sit, quia se ponit; iudicium vero, quo secundum momentum exprimitur, esse: A est non A , sive $A=X$, quia $\tau\delta$ *ego* se sibi opponens, se ipsum negat; iudicium denique, quod in tertio momento fit, esse: *Non A est aequale A*, sive *Non A-A*; quia $\tau\delta$ *ego*, in se rediens, se ipsum, tanquam in $\tau\phi$ *ego* se manifestans, cognoscit. Itaque Fichteus, eo quod iudicium in momento activitatis creatricis posuit, synthesim absolutam subiecti, et obiecti, quam Kantius commentus est, et repraesentationem obiecti in subiecto, quam Reinholdus synthesi kantianae suffecit, satis explicuisse sibi persuasit ¹.

Heghelius doctrinam transcendentalem iudicii a Kantio profectam, atque a Fichteo explicatam alia ratione exposuit. Namque hic Philosophus, cum idealismum subiectivum Kantii in obiectivum convertere sibi proposuisset, synthesim spontaneam, per quam Kantius iudicium ab intellectu fieri docuerat, non aliud esse, quam motum dialecticum Ideae-Entis contendit. Iam, si eius de natura iudicii sententiam probe cognoscere velimus, memoria recolamus oportet notiones rerum secundum He-

¹) *Doctrine de la science*, Part. I, § 1-3, p. 1-40, ed. cit.

ghelium ab ipsis rebus non distingui, easque non aliud esse, nisi ipsissimam Ideam-Ens, quae se peculiaribus modis determinat. Namque Idea-Ens, cum ex vi sua dialectica ad seipsam determinandam cogatur, particularem se efficit, atque ex eo, quod particularem se efficit, individuum quoque se efficit, quia individuum est negatio universalitatis. Cum vero omnis notio, sive, quod idem est, omnis res sit ipsissima Idea, quae se aliquo modo determinat, sequitur omnem notionem, proindeque omnem rem esse simul universalem, particularem, atque individualement, proindeque notionem definiri posse determinationem universalis per particulare¹.

Hanc doctrinam notionis Heghelius evolvens asseruit iudicium esse ipsam notionem, quae cum universale, et particulare tanquam unum idemque in se habeat, unum idemque reapse esse patefacit, sive, ut aliis verbis ait, esse notionem, quae dicit se esse illud, quod revera est. Notio, prout est universalis, formam praedicati, et, prout est particularis, formam subiecti induit. Ex his Heghelius confecit: 1° Fundamentum cuiusque iudicii esse identitatem subiecti, et praedicati, quia universale, et individuale in notione unum idemque sunt. 2° Subiectum, si per se consideretur, esse merum nomen, praetereaque nihil, quia, antequam a praedicato determinatum concipiatur, sine ulla qualitate concipitur, sed vicissim praedicatum in subiecto fundamentum habere, quia, cum praedicatum sit una ex multis determinationibus, quarum subiectum capax est, in subiecto continetur. Hinc Heghelius logicae vulgaris magistros redarguit, 1° quod duas notiones in iudicio coniungi autumant, cum notio nonnisi unica sit, eiusque tria *momenta*, nempe *universale*, *particulare*, et *singulare*, quae forma differre videntur, revera inter se non differant. 2° Quod sentiunt in iudicio praedicatum subiecto attribui, sive

¹) *Logica* (germ.), Part. 2, sect. I, c. I, *Oeuvr.* vol. V, ed. cit., et *Encycl.*, § 160-165, et Addit. ad § 160, et 161.

adiungi, namque nos per iudicium non adiungimus subiecto aliquid, quod extra ipsum positum est, sed subiectum tale esse dicimus, quale reapse natura sua est. 3^o Quod non advertunt iudicium ab ipsa vi actiosa notio-
nis efformari, sed conceptum, et iudicium in intellectu nostro dumtaxat esse obganniunt. Etenim, cum notiones in rebus sint, resque non aliud sint, nisi ipsae notiones, quae in actu sunt, liquet iudicia non esse dumtaxat in spiritu nostro, sed esse in ipsis rebus; si quidem res, eo quod sunt ipsae notiones *viventes*, sunt quoque ipsamet iudicia, quae in *actu* sunt. Secundum haec placita Heghelius statuit iudicium esse quamdam *direptionem*, sive *divisionem primitivam* notionis a vi actiosa ipsius notio-
nis productam, quia iudicium ea, quae reapse unum i-
demque in notione sunt, distincta in ipsa notione con-
monstrat⁴.

Praecipuis Philosophorum opinionibus expositis, ad singularum examen accedamus.

ARTICVLVS VICESIMVS SEPTIMVS

Opinio Cartesianorum iudicium voluntati tribuentium refellitur

Cartesiani, ut diximus, iudicium voluntatis, non intel-
lectus actionem esse tuiti sunt. Vt quam abnormis haec
opinio sit, patescat, 1^o ostendemus iudicium esse eiusmodi actionem, quae ad voluntatem reduci nequit; 2^o unde
error Cartesianorum ortus sit, investigabimus; 3^o immane
et valde noxium corollarium, quod inde manat, pate-
faciemus.

Principio, certum est actiones specie, sive ut in scho-
lis loquendi mos est, *formaliter* diversas ad eandem fa-

⁴) *Logica* (germ.) Part. 2, sect. I, c. II, *Oeuvr.* vol. V, ed.
cit., *Encyclop.* § 166-180, et Addit. ad § 166, et *La Logique sub-
jective de Hegel*, trad. par H. Sloman et I. Wallon, c. 2, p. 29-39,
Paris 1824.

cultatem non posse pertinere. Namque, cum facultas sit principium proximum, quo anima aliquid agit, oportet, monente s. Thoma, actionem esse eiusdem naturae, ac facultatem, ad quam refertur, proindeque, si actiones sint diversae naturae, sive *formaliter* diversae, a diversis facultatibus promanare¹. Iamvero iudicium, et volitio actiones *formaliter* diversae eae sunt, quae secundum rationes formaliter diversas ad obiectum suum referuntur; si quidem omnis actio, ut saepe diximus, ab obiecto, et a modo, quo ad obiectum refertur, speciem suam, nempe formam, sumit. Atqui iudicium, et volitio sunt actiones, quae cum ex parte obiectorum, a quibus determinantur, tum ex parte modi, quo singulae proprium obiectum assequuntur, formaliter inter se differunt. Ergo iudicium, et volitio sunt actiones formaliter diversae.

Quod ad primam partem assumptionis attinet, dubitandum non est, quin iudicii, et volitionis obiecta formaliter ab se differant. Vt id plane intelligatur, advertendum est cum Scholae Doctoribus, ens, prout ens est, significare id, quod unumquodque est *absolute*, omnesque alios conceptus non aliud significare, quam ipsum ens diversis rationibus consideratum². Has autem diversas rationes, qui-

¹) « Dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet, « quod proportionetur suae causae »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 2 c. Cf *Dynam.* vol. I, p. 22. « Manifestum est, quod « diversi actus diversorum sunt; semper enim actus proportio- « natur ei, cuius est actus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. XI c. Cf p. 25, 36 sqq vol. I *Dynam.* cit.

²) Audiatur Henricus a Gandavo: « Significat (ens) id quod « unumquodque est id quod est in natura, et essentia sua abso- « lute absque omni conditione et additione. Ita quod omnis alius « conceptus rationem aliquam addit supra eam dictam rationem « entis, quae tamen non potest esse extranea ab ente, quia ratio « entis omnes rationes subintrat »; *Op. cit.*, art. XXXIV, q. 3, n. 7, vol. II, p. 546, ed. cit. Cui, reliquis omissis, adiungimus s. Thomam: « Vnumquodque dicitur ens, inquantum absolute « consideratur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 5 c. « Inveniun- « tur aliqua addere super ens... determinatum modum essendi,

bus ens in rebus consideratur, in ipso esse rei fundamentum habere tenendum est, alioquin vanae, futesque essent. Et sane, in qualibet re duo considerare licet, scilicet speciem, per quam res est id quod est, et illud, in quo species, sive forma, subsistit. « In quolibet, s. Bonaventura inquit, quod intelligimus, ut completum, intelligimus » sub ista duplici conditione, scilicet per modum, qui « est, et quod est¹ ». Species autem sub duplici respectu considerari potest, nempe et prout ad intellectum, et prout ad id, in quo ea subsistit, refertur. Iam, species, prout ad intellectum refertur, est *manifestativa* rei, quippe quod, cum intellectus rem per speciem, quam ex phantasmate ipsius rei abstrahit, intelligat, species, prout ad intellectum refertur, declarat rem esse id, quod est. Species vero, prout ad id, quod in ea subsistit, refertur, est *perfectiva* rei, quia res per speciem, sive formam suam, est id quod est. Quandoquidem vero nomina ad significandum id quod res sunt, sive formas rerum, destinantur, consequitur rem diversis nominibus donandam esse, prout diversi sunt respectus, quos forma, sive species, ad rem habet. Hinc, quoniam forma rem et manifestat, et perficit, res secundum haec duo munera, quibus forma erga ipsam fungitur, duobus nominibus designatur, et dicitur *vera* ex eo quod forma manifestat ipsam esse id, quod est, et *bona*, eo quod forma ipsam perficit, et complet. Iam, cum forma, sive species, priori ratione ad intellectum, qui cognoscit rem, et posteriori ad rem, quae per ipsam constituitur, referatur, consequens est ens, prout est *verum*, esse in intellectu, prout est *bonum*, in ipsa re². Quod cum ita se habeat, liquet verum, et bonum,

« qui fundatur in ipsa essentia rei »; *Ibid.* q. cit., a. 1 c.; cf *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. 1, a. 3 c., atque *ibid.* Dist. cit., q. 1, a. 1 ad 4, et q. 4, a. 1 ad 1.

¹) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, pars 2, a. 1, q. 4 *resol.*

²) Cum hic de cognitione humana disseratur, veritatem rerum consideramus, prout res ad intellectum nostrum referuntur. Ast in *Ideologia* videbimus res proprie, et potiori iure veras dici, prout referuntur ad intellectum divinum qui illarum causa est.

etsi non aliud sint, quam duo modi, quibus ens consideratur, tamen formaliter inter se differre, quia ens ad aliud, nempe ad intellectum, prout est verum, ad aliud, nempe ad ipsam rem, prout est bonum, refertur¹. Hae autem duae rationes diversae entis, scilicet *verum* et *bonum*, in ipsis rebus fundamentum habent. Etenim ens per *essentiam*, sive formam, ad intellectum refertur, quia res, uti diximus, per formam suam ab intellectu apprehenditur, et per *esse* ad rem, quia *esse* essentiam in re creata determinat². Atqui in qualibet re creata *esse* ab essentia, ut alibi ostendemus, realiter distinguitur. Ergo diversitas formalis rationum veri, et boni, quibus ens consideratur, in ipsis rebus fundamentum habet. Praestat audire Henricum Gandavensem haec omnia dilucide exponentem: « Id autem, quod est rationis tantum, « oportet fundari in eo quod est rei, ne sit ratio vana. « In re autem qualibet tam creata, quam increata est « considerare et speciem, et ipsum subsistens in forma « et specie. Species autem duo habet agere, et secun-

¹) « Aliquod ens, ait s. Thomas, potest esse perfectum dupliciter. « Vno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis, nec tamen « ens est in eo secundum esse naturale, et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in *VI Met.*, et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est, vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius « definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius « non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura; et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in *VI Met. com. VIII* »; *Qq. disp.*, *De Ver.* q. XXI, a. 1 c.; cf. *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, q. 1, a. 2 c.; I, q. LXXXII, a. 3 c.

²) Apposite s. Bonaventura: « Veritas venit ex concordia intellectus ad rem cognitam; haec autem concordia non est aliud, quam « adaequatio rei et intellectus »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 2, q. 1 ad arg. Atque alibi: « Bonitas... una est, quae est ex forma « dante esse; alia est ex forma dante bene esse »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, dub. 2.

« dum hoc duo habet respicere. Secundum considera-
 « tionem intellectus nostri est species primo rei mani-
 « festativa, et declarativa, scilicet quia est id quod est.
 « Secundo est rei in suo esse perfectiva, et completi-
 « va. Vnde, cum res nata est denominari a sua forma,
 « et specie secundum ea quae forma agit circa eam,
 « potest ergo considerari res ut per formam suam, et
 « speciem ipsa res nata est manifestari esse id quod est.
 « Sic consideratur in ipsa respectus rationis, quem ha-
 « bet per suam speciem ad intellectum cognoscentem,
 « et denominatur hoc nomine verum . . . Potest etiam
 « alio modo considerari res, ut per suam formam, et
 « speciem habet perfici, et compleri secundum se in suo
 « esse. Sic consideratur in ipsa respectus rationis ad i-
 « psam formam, et speciem suam, et denominatur hoc
 « nomine bonum. Vnde, quia verum nominat respec-
 « tum, quem habet res per speciem ad intellectum, in
 « quo perficitur actus manifestandi: Bonum vero nomi-
 « nat respectum ad ipsam speciem, quae rem respicit.
 « Ideo dicit Philos. *VI Met.* quod verum et falsum
 « sunt in consideratione, bonum vero, et malum sunt
 « in rebus. Et numquam definitur verum nisi per actum
 « perficiendi¹. Quod si rationes veri et boni in ente
 sunt formaliter diversae, consequitur ens ad aliam facul-
 tatem, prout est verum, ad aliam, prout est bonum, per-
 tinere. Quamobrem, cum, prout est bonum, concedenti-
 bus Cartesianis, ad voluntatem pertineat, necesse est, ut
 ad intellectum, prout est verum, referatur. Atqui aliquid
 verum esse, uti paulo inferius videbimus, non simplici
 apprehensione, sed iudicio cognoscitur. Iudicium igitur
 actio intellectus est.

Quod ad alterum caput spectat, ex iis, quae modo
 diximus, facile perspicitur alio modo intellectum ap-
 prehendere verum, alio voluntatem velle bonum. Cum
 enim verum sit ens, prout ab intellectu apprehenditur,

¹) *Op. cit.*, art. XLI, q. 1, n. 5, vol. II, p. 672, ed. cit.

liquet intellectum ex eo cum re, quam intelligit, coniungi, quod res « nata est. . . in anima esse per suam « similitudinem », atque e contrario, quoniam bonum in rebus est, voluntatem cum re, quae est bonum, nempe obiectum eius, coniungi, « secundum quod ipsa anima inclinatur, et tendit in rem exteriorem . . . ut ad « finem ¹ ». « Actio intellectus, idem Aquinas ait, consistit « in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente, « actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas « inclinatur ad ipsam rem, prout in se est ² ». Atque alio in loco: « Cognitio intellectus fit secundum quod « res cognitae sunt in cognoscente . . . Sed actus appetitivae virtutis est e converso, secundum ordinem « appetentis ad res ³ ». Quamobrem cognitio veri fit per progressum obiecti ad subiectum, et assecutio boni per progressum subiecti ad obiectum: « Intellectiva apprehensio est secundum motum a rebus in animam. . . « Operatio autem appetitus est secundum motum ab anima in res ⁴ ». Iamvero, actiones, quae oppositis modis perficiuntur, formaliter inter se differunt. Iudicium igitur, et volitio sunt actiones diversae naturae, sive *formaliter* diversae. Apposite s. Bonaventura: « Cognoscere, « et amare absque dubio sunt actus differentes ⁵ ».

¹) I, q. LXXXVIII, a. 1 c.

²) I, q. LXXXII, a. 3 c. « Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere; unam, secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Vno modo, in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, idest spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis, in quantum cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae, secundum quod ad ipsum anima inclinatur, et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis, et haec est ratio appetibilis, in quantum appetibile»; *Qq. disp., De Ver., q. XXII, a. 10 c.*

³) I, q. LX, a. 2 c. Cf *ibid.*, q. XXVII, a. 4 c.

⁴) *In lib. III Sent. Dist. XXVI, q. 1, a. 5 ad 4.* Cf Henricum Gand., *Op. cit.*, a. XXXIV, q. 5, n. 28, p. 555 ed. cit.

⁵) *In lib. II Sent., Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 1 ad arg.*

Quandoquidem iudicium, et volitio sunt actiones specie diversae, concludendum est iudicium non posse a voluntate promanare, quippe quod, ut initio diximus, actiones, quae specie ab se differunt, ad eandem facultatem pertinere non possunt. Hinc idem s. Bonaventura asseruit cuique se ipsum contemplanti facile patefieri, quod alia facultas ad cognoscendum, alia ad volendum sibi suppetunt. « Cum quis, scribit, ad semetipsum redit, « volens quasi quodam experimento discere potentiarum, « quas habet in se, convenientiam, et differentiam, inveniret se in cognoscendo, et amando recurrere ad « diversa instrumenta⁴ ».

Quod si certum est iudicium non esse actionem voluntatis, certum quoque est voluntatem ad eius effectivum quodammodo concurrere, quia ipsa intellectum, ut mox dicemus, ad iudicandum de rebus determinat. Inde, ut diximus, in primis Cartesianorum error obortus est; siquidem hi, cum experirentur iudicium cum actu voluntatis coniungi, iudicium voluntati tribuerunt. At pessimo sane consilio. Namque plures actiones ad eandem facultatem, sive, ut Cartesiani volunt, functionem revocare non licet ex eo dumtaxat, quod una alteram concomitatur, aut una ad alterius productionem concurrat. Cuius rei ratio est, quod, cum omnes sive facultates, sive functiones a-

⁴) *Ibid.* sol. Ex quibus omnibus patescit Lud. De la Forge oppido falsum fuisse, quod Malebranchium secutus cunctas actiones intellectus ad unicam apprehensionem rerum reduxit, omnemque determinationem animae, sive ad verum, sive ad bonum voluntati tribuit. Etenim, cum nulla facultas ad actum progredi queat, nisi a suo objecto moveatur, liquet determinationem esse propriam omnium facultatum, quia objectum facultatem movet, quatenus ipsam ad actum determinat. Nec iuvat Cartesianos actiones ad animam immediate referre, tum quod, uti vidimus, principium proximum operationis est facultas, non vero essentia animae, tum quod, etiamsi anima esset principium immediatum suarum operationum, ipsa diversis modis secundum earum diversitatem in illis se evolveret, atque determinaret. Quocirca determinationem unam eandemque esse in omnibus animae sive facultatibus, sive functionibus repugnat.

animae in anima ipsa, tanquam subiecto unico, haereant, naturaliter fit, ut illarum actiones, licet diversae speciei sint, mutuam sibi opem praebent ¹. Quocirca plures actiones eidem facultati, aut functioni tribui non possunt, nisi cum specie inter se non differunt. Atqui iudicium a volitione specie differt. Iudicium igitur eidem facultati, ac volitio, scilicet voluntati, tribui nequit.

Accedit, quod si Cartesianis principium, quo ipsi utuntur, concederetur, nihil sane foret, cur iudicium actio voluntatis, et non e contrario volitio actio intellectus diceretur; nam, si intellectus iudicium conficere nequit, nisi a voluntate moveatur, voluntas vicissim non potest quidquam velle, nisi lumine intellectus illustretur. « Motus voluntatis, ait s. Thomas, praesupponit iudicium rationis, eo quod est apparentis boni, vel vere, vel false, unde ubi non potest esse iudicium rationis, non potest esse voluntatis motus ² ». Immo, quandoquidem voluntas omnes, ut cum sancto Doctore diximus ³, facultates animae ad actus suos movet, inde sequeretur omnes facultates, sive mavis, functiones animae ad unicam vim volendi, sive haec facultas, sive functio dicatur, redire, easque idcirco non aliud esse, nisi diversas actiones voluntatis.

Praeterea, Cartesiani ad iudicium voluntatitribuendum ex eo etiam, ut diximus, adducti sunt, quod *assensum* proprium intellectus iudicantis cum *consensu* voluntatis proprio confuderunt. Quocirca, ut huic aequivocationi occurramus, quid assensus a consensu differat, exponendum nobis est.

Quod ut probe intelligatur, advertendum est animam nostram et cum de aliqua re iudicat, et cum aliquam rem vult, rei, de qua iudicat, et quam vult, quodammodo adhaerere, sed inter utramque adhaesionem illud in-

¹) Cf *Dynam.* vol. II, p. 455, 456.

²) *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, a. 4 sol. 1 c.

³) Pag. 394 vol. II *Dynam.* cit.

PHILOS. CHRIST. DYNAM. III.³

tercedere, quod adhaesio, per quam iudicium perficitur, a¹ adhaesione voluntatis non determinatur, proindeque, ut s. Thomas ait, est *absoluta*²; adhaesio autem, per quam volitio efficitur, ab adhaesione iudicii determinatur. Ratio discriminis in eo posita est, quod voluntas, etsi animam nostram ad iudicium efformandum moveat, tamen non est principium, ex quo anima iudicium conficit; si quidem nos unum de alio asserimus, aut negamus, non ex eo quod volumus, aut nolumus, sed ex eo quod unum cum alio convenire, aut ab alio discrepare cognoscimus. E contrario, cum anima non possit aliquid velle, aut nolle, nisi illud bonum, aut malum esse iudicet, necesse est, ut iudicium non solum voluntatem ad volendum moveat, sed etiam quamlibet volitionem eius determinet. Scholastici, ut utriusque adhaesionis discrimen significarent, adhaesionem, qua iudicium perficitur, *assensum*, et adhaesionem, quo volitio fit, *consensum* plerumque dixere, propterea quod, cum de aliqua re iudicamus, convenientiae, aut repugnantiae terminorum nobis perspectae *assentimur*, et, cum aliquid volumus, aut nolumus, iudicium de bonitate, aut malitia rei sequimur, proindeque cum iudicio *consentimus*. Hinc, cum ipsi iudicium intellectui, et volitionem voluntati tribuerent, concorditer docuerunt *assensum* esse proprium rationis, *consensum* vero voluntatis. S. Thomas prae ceteris hoc discrimen multis in locis luculenter exposuit, ex quibus hunc seligimus: « Dicendum, quod quia sensus non
 « habet se ad multa, sed determinate unum accipit, quia
 « non confert, ideo determinatio potentiae, etiam superioris, a sensu denominatur, sed differenter; quia
 « determinatio cogitationis ad aliquid dicitur assensus,
 « quia aliquid non praecedit; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur consensus, quia cogitationem
 « praesupponit, cum qua simul sentit, dum in illud
 « tendit, quod ratio bonum esse iudicat. Et ideo con-

²) Cf locum, qui in sq. nota extat.

« sentire dicitur voluntatis, sed assentire intellectus ¹ ». Inde sanctus Doctor collegit consensum esse actum voluntatis non absolutum, sed ad actum rationis relatum. « Con-
« sentire, inquit, est actus appetitivae virtutis non ab-
« solute, sed consequens ad actum rationis deliberantis,
« et iudicantis ² ». Et luculentius s. Bonaventura: « Con-
« sensus non est aliud, quam concordia voluntatis si-
« mul et rationis ad unum aliquid faciendum, unius
« ut arbitrantis et iudicantis, alterius autem ut praeo-
« ptantis ³ ». His, aliisque Doctoribus s. Augustinus prae-
cesserat, quippe qui *assensionem* esse intellectus, *con-*
sensum voluntatis luculenter asseruit ⁴.

¹) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 1 ad 1. Quibus verbis addere lubet haec alia: « Voluntas respicit aliquam praece-
« dentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus, et
« ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat ab-
« solutam adhaerentiam ei, cui assentitur, sed consentire est pro-
« prie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire, et sic
« dicitur in ordine, vel per comparisonem ad aliud praecedens »;
Qq. dispp., *De Ver.*, q. XIV, a. 1 ad 3. Illud vero monendum est
Scholasticos non raro vocem *consensus* non solum cum de volun-
tate, sed etiam cum intellectu loquerentur, adhibuisse. Omnium
instar adducimus hunc locum Alberti M., in quo B. Doctor totam
hanc rem luculenter explicuit: « Dicendum, quod quidam consen-
« sus est rationis, et quidam voluntatis. Rationis consensus est
« quasi sententia de faciendo, secundum quod dicit Damascenus,
« quod sententia est dispositum et amatum quod iudicatum est ex
« consilio; et ille consensus semper est in rem ex consilio inven-
« tam. Voluntatis autem consensus est in concordia rationis. Di-
« cunt autem quidam, quod est consensus in verum, et consensus
« in bonum. Consensus in verum est rationis, consensus autem in
« bonum voluntatis. Sed hoc nihil est, quia consensus in verum
« proprie speculativae potentiae est, de quo non est hic sermo. Ra-
« tionis autem practicae est inquirere de actuali bono, et consen-
« tire, voluntatis autem appetere: et propter hoc consensus utrius-
« que est in bonum; sed rationis consensus est in sententia, volun-
« tatis autem, ut concordia »; *De Hom.*, tract. I, q. LXIII, art. 3, Solut.

²) 1^a 2^{ae}, q. LXXIV, a. 7 ad 1.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 2, q. 2 *resol.*

⁴) « Peccant... si est in potestate sua resistere, et propria vo-
« luntate consentiunt »; *Lib. de duabus animabus*, c. XII, n. 18;
et *ibid.*, c. XIII, n. 19: « In deliberando nunc in malam partem.
« nunc in bonam nutat assensio ».

Iamvero, quin assensus, per quem iudicium conficitur, a consensu voluntatis, quemadmodum a Scholasticis traditum est, reapse differat, haud dubitandum est. Vt id manifestum fiat, inquirere necesse est, quomodo actio iudicatrix intellectus ad voluntatem referatur. Iudicium, non secus ac omnis actio intellectus, sive rationis, ad voluntatem duplici ex capite refertur, vel quod ad exercitationem actionis iudicatricis, vel quod ad determinationem ipsius actionis, hoc est, vel quod ad actionem iudicatricem, vel quod ad obiectum, quod actionem iudicatricem determinat; si quidem in omni actione intellectus, sive rationis, duo, nempe, exercitatio actionis, et determinatio ipsius ad aliquod obiectum peculiare, considerata nobis occurrunt. « Actus rationis, s. « Thomas inquit, potest considerari dupliciter. Vno modo, quantum ad exercitium actus. . . . Alio modo, « quantum ad obiectum ¹ ». Quod ad primum caput spectat, intellectum ad exercitationem actuum iudicandi a voluntate semper moveri manifesta res est, quia, cum obiectum, nempe verum, quod intellectus per exercitationem actus sui assequitur, sit perfectio, sive bonum ipsius intellectus, ipsum, prout bonum est, ad voluntatem pertinet. « Voluntas, idem Aquinas ait, omnem « potentiam applicat ad suum actum, intelligimus enim, « quia volumus, imaginamur, quia volumus, et sic de « aliis, et hoc habet, quia obiectum est eius finis ² ». Iam, si voluntas intellectum ad suos actus exercendos movet, liquet iudicium hac ex parte consideratum semper imperio voluntatis subiacere. Vnde s. Thomas de iudicio ita considerato in loco, quem ex *Summa* modo adduximus, disserens subdit: « et sic actus rationis semper « per imperari potest, sicut cum indicitur quod attendat, et ratione utatur ». Quod attinet ad determinationem iudicii, res aliter in iudiciis necessariis, nempe

¹) 1^a 2^{ae}, q. XVII, a. 6 c.

²) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 72, n. 6. Cf p. 393 et 394 vol. II *Dynam.* cit.

analyticis, aliter in contingentibus, nempe *syntheticis*, se habet, quippe quod haec duo genera iudiciorum diversis modis ab obiectis suis determinantur. Nam, cum in iudiciis necessariis praedicatum ad essentiam subiecti pertineat, intellectus in ipsis, ut s. Thomae verbis utamur, *cogitur ab intelligibili*¹, quia, cum intellectus essentiam subiecti in elementa, ex quibus constat, resolvit, non potest, quin praedicatum, quod subiecti pars est, ei inesse cognoscat, proindeque unum de altero asserat. Atqui affirmatio, et negatio, ut paulo post dicemus, iudicium constituunt. Ergo intellectus in iudiciis necessariis, quod ad determinationem iudicii, non pendet a voluntate, quia in illis ab obiectis necessario determinatur. In iudiciis contingentibus autem intellectus ab obiectis non cogitur, quippe quod, cum in illis praedicatum ad essentiam subiecti non pertineat, proindeque contingens sit, intellectus ad utramvis partem contradictionis inclinare potest. Verum, quandoquidem voluntas, ut inferius ostendemus, potissimum in causa est, cur intellectus ad alterutram partem inclinet, assensus, per quem iudicium contingens, sive syntheticum, fit, a voluntate procul dubio pendet. « Alius autem, ait s. Thomas, actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra. Sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum, vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit² ».

¹) *Qq. dispp.*, De Verit., q. XXVIII, a. 3 ad 6.

²) 1^a 2^{ae}, q. XVII, a. 6 c.; cf *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 1 c.; *ibid.* sol. 3 c.; et *Qq. dispp.*, De Verit., q. XIV, a. 1 c. Cum s. Thoma, ni fallimur, s. Bonaventura concinuit hoc in loco: « Ad illud quod obiicitur, quod convenit exprimere, convenit et

Quoniam voluntas ad iudicium ita se habet, ut modo ostendimus, inde fluit assensus, per quem iudicium fit, aliud esse, ac consensum voluntatis. Enimvero, si iudicium, quod ad exercitationem eius, consideretur, nullus assensus in eo est. Namque exercitatio iudicii nonnisi in quadam directione vis intellectricis ad intelligibile consistit. Atqui simplex directio vis intellectricis non continet adhaesionem intellectus ulli intelligibili. Ergo in iudicio, quod ad exercitationem eius considerato, nullus consensus est. Sin quod ad determinationem iudicii, procul dubio tum in iudiciis analyticis, tum in syntheticis assensus existit, sed ad intellectum, non ad voluntatem pertinet. Et sane, de iudiciis analyticis res per se manifesta est, quia in his assensus, cum ab obiectis, uti dictum est, necessario determinetur, ad voluntatem referri non potest. Quod vero spectat ad iudicia synthetica, certe assensus in his ad voluntatem quodammodo pertinet; si quidem voluntas in ipsis, ut modo etiam innuimus, intellectum ad alterutram partem contradictionis inclinat. Verum advertendum est assensum in hisce iudiciis ad voluntatem pertinere, non quia voluntas est principium, quod convenientiae, vel repugnantiae terminorum assentitur, sed quia intellectum ad uni potius, quam alteri parti contradictionis assentiendum movet. Quamobrem assensus ad voluntatem non pertinet *formaliter*, quia principium formale actionis est illud, quo anima actionem producit, sed tantum *radicitus*, quia, cum rationem contineat, ex qua anima assensum veritati praebeat, assensus in ea quodammodo *radicem* habet. Quod si voluntas non est principium formale intellectionis, sequitur huiusmodi principium non esse

« cogitare, dicendum quod potest accipi generaliter pro actu mentis sive errantis, sive non, sive assentientis, sive non; et tunc illud est verum; vel pro cognitione cum assensu, tunc est falsum; quia dignitatibus, idest propositionibus per se notis, contingit ratione contradicere quantum ad exterius, non tamen quantum ad interius »; *In lib. 1 Sent.*, Dist. VIII, p. 1, a. 1, q. 2 *ad arg.*

aliud, quam intellectum, proindeque assensum in iudiciis syntheticis formaliter ad intellectum, radicitus ad voluntatem pertinere. Iam, quandoquidem omnis actio ad facultatem, quae principium formale eius est, proprie pertinet, assensus in iudiciis syntheticis intellectui, non voluntati tribuendus est. Quod si assensus, quid in iudiciis existit, est proprius intellectus, ipsum a consensu, qui, omnibus fatentibus, est proprius voluntatis, differre sine ulla haesitatione concludendum est¹.

Postquam opinionem Cartesii absurdam in se esse vidimus eiusque fontes deteximus, advertendum cum Bouillierio² est ipsam ad illud consecrarium ducere, quod scientia, et virtus, quemadmodum Platoni³, aliisque antiquis post Socratem⁴ visum fuit, unum, idemque sunt. Enimvero, scientia, et virtus distinguere non possunt, nisi actiones, quarum ipsae termini sunt, sive actiones, quibus ipsae comparantur, specie ab se differant; nam, quoniam « proprie actio, aiente s. Thoma, sicut et motus, a termino « speciem habet⁵ », liquet, si termini actionum ab se specie differant, ipsas actiones quoque inter se specie differre oportere. Atqui actiones, quibus scientia, et virtus comparantur, secundum opinionem cartesianam, de qua hic agimus, ab se specie non differunt. Ergo secundum cartesianae philosophiae opinionem distinctio specifica inter scientiam, et virtutem admitti non potest.

¹) Egregie ad hanc rem s. Bonaventura: « Ad delectationem concurrit sensus... , verum est, sed non oportet quod ille sensus sit ipsius voluntatis, quae delectatur, sed sufficit, quod sit rationis associantis, seu associatae. Sicut enim oculus videt sibi et pedi, et tamen est aliud organum, quod pes; sic ratio sibi videt, et volutati, et voluntas sibi appetit, et rationi. Et quod illud sit verum, patet per auctoritatem Augustini... , quae dicit, quod nihil intelligimus nisi per intellectum, nihil volumus nisi per voluntatem; In lib. II Sent., Dist. XXIV, p. I, a. 2, q. 1 ad arg.

²) *Histoire de la philosophie cartesienne*, c. 5, vol. I, p. 109, Paris 1854.

³) *Protag.*, *Opp.* t. III, p. 172-175, et 180-182; *Gorg.* t. IV, p. 115; *Politic.* t. VI, p. 62, ed. cit.

⁴) Aristot., *Ethic.*, lib. VI, c. 13; Xenoph. *Mem.* lib. III, c. 9.

⁵) *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 8 c.

Vt argumenti, quod ad veritatem assumptionis evincendam adducturi sumus, veritas pateat, praemittendum est 1° scientiam, etsi ratiocinatione comparetur, tamen ad facultatem iudicandi reapse pertinere, tum quod ratiocinatio est actio, ut inferius dicemus, eiusdem facultatis, cuius est iudicium, tum quod conclusio ratiocinationis, quae scientiam constituit, quoddam iudicium est; 2° actiones, quibus virtus comparatur, esse proprias voluntatis, quia ipsae ad res referuntur, prout res aliquam rationem boni, aut mali, quod est obiectum proprium voluntatis, prae se ferunt¹. His praestitutis, facile intelligitur actiones, quibus scientia, et virtus comparantur, secundum Cartesianos, specie inter se non differre, ob idque hosce Philosophos, si sibi cohaerere velint, non posse scientiam a virtute discriminare. Et sane, cum quaelibet facultas, ut saepe dictum est, secundum suam naturam agat, sequitur duas actiones non posse inter se specie differre, nisi ad facultates specie distinctas referantur. Atqui iudicium et volitio, quibus scientia, et virtus comparantur, Cartesianorum sententia, ad unam facultatem, nempe voluntatem, pertinent. Ergo actiones, quibus scientia et virtus comparantur, secundum Cartesianos, inter se specie non differunt. Id ipsemet Cartesius, ut idem Bouillierius² observavit, haud diffiteri visus est, quippe qui omnes errores a voluntate dumtaxat originem ducere autumavit³. Itaque Cartesiani, si constare sibi velint, scientiam a virtute distinguere non possunt.

Verum opinio Socratis et Platonis, qua scientia cum

¹) «Actiones, aiente s. Thoma, diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere, et infrigidare, bonum autem, et malum sunt quasi per formam, et obiectum voluntatis, quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum. Et ideo actus morales, quorum principium proprium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum, et malum»; *Qq. disp.*, q. I, *De virtutibus in communi*, a. 2 ad 3.

²) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 109 et 110.

³) *Medit.*, Med. IV, § 7, *Oeuvr.* t. I, p. 139-141, *Lettre XLVII*, t. IV, p. 133-140, et *Lettre XLVIII-LXII*, p. 141 sqq, ed. cit.

virtute confunditur¹, valde abnormis est². Ceteris argumentis omissis, duo tantum afferemus, quae dynamilogiae limites non egrediuntur. Quorum primum hoc est: Obiectum scientiae ab obiecto virtutis specie differt. Nam primo, obiectum scientiae est verum, virtutis autem est bonum. Atqui verum a bono specie differt tum ex parte ipsius obiecti, quia veritas, et bonitas sunt rationes entis specie differentes³, tum ex parte modi, quo effectum produciunt, quia verum, uti ostendimus, intellectum diverso modo, ac bonum, voluntatem determinat⁴. Ergo obiectum scientiae ab obiecto virtutis specie differt. Secundo, verum ad scientiam pertinet, prout est universale, et necessarium, quippe quod scientia circa naturas rerum, quae universales, et necessariae sunt, versatur⁵; bonum autem ad virtutem spectat, prout est particulare, et contingens; si quidem virtus versatur circa actiones⁶, « actiones autem, aiente s. Thoma, singularium sunt⁷ ». Atqui universale a singulari, et necessarium a contingenti specie differt. Ergo rursus liquet obiectum scientiae ab obiecto virtutis specie differre. Iamvero, habitus, quorum obiecta specie inter se differunt, inter se specie differant ne-

¹) « Veras virtutes non esse dicebant, nisi quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae, immutabilisque substantiae, quod est Deus »; *Cont. Iul. Pel.*, lib. IV, n. 17.

²) Illud monitum volumus nos hic loqui de virtute, prout haec a scientia distinguitur, sive de *virtute morali*, quae, ut ait s. Thomas, virtus proprie dicitur: « Scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam; sic enim ipsa non est virtus »; *De Virt.*, q. I, a. 7 ad 3.

³) Vid. p. 27 vol. huius.

⁴) Cons. s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XXVII, a. 1 ad 3, et *In lib. III Ethic.*, lect. XI. De hac re alias.

⁵) Cf *Logic.* vol. IV, par. II, cap. III, art. III.

⁶) « Semper, ait s. Thomas, virtus nominat principium actionis »; *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4, sol. 2 c.

⁷) 1^a 2^{ae}, q. LXXVI, a. 1 c. Vnde idem Doctor: « Obiectum virtutis cuiuslibet est bonum in materia propria »; *Ibid.*, q. LXIII, a. 4 c.; cf *ibid.*, q. XLIV, a. 3 ad 2.

cesse est. « *Habitus*, s. Thomas inquit, specie differunt « secundum speciales differentias obiectorum ¹⁾ ». Scientiam igitur, et virtutem inter se specie differre tenendum est.

Alterum autem huiusmodi se habet. Virtus, et scientia sunt habitus diversi, quia, cum habitus naturae facultatis, in qua est, consentaneus esse debeat, habitus, qui ad diversas facultates pertinent, diversos esse oportet ²⁾. Iamvero scientia, et virtus ad diversas facultates reapse pertinent. Nam scientia, cum in cognitione rerum consistat, ad facultates cognitrices pertinet, quippe quod, ut saepe diximus, inter facultates, earumque terminos proportio esse debet. Contra ea, virtus ad voluntatem proprie pertinet. Nam virtus, uti s. Thomas post s. Augustinum docuit, in recto usu facultatum consistit, nempe in eo quod « aliquis recte facultate utatur ³⁾ », sive « actu recte agat ⁴⁾ »; « nihil est enim aliud actus virtutis, quam bonus usus « liberi arbitrii ⁵⁾ ». Atqui voluntas seipsam, et reliquas facultates rationales ad actus suos recte exercendos movet. Namque, etsi rectitudo actuum a bona dispositione facultatis, sive naturali, sive acquisita, pendeat; tamen facultas in actus bonae suae dispositioni consentaneos, si-ve *rectos*, prodire nequit, nisi voluntas illam ad eius dispositionem recte actu adhibendam moveat, eo quod facultas motione voluntatis indiget, ut in actus suos prodeat. Ex quo sanctus Doctor confecit virtutem proprie in voluntate esse, et, si quando in aliis facultatibus invenitur,

¹⁾ 1^a 2^{ae}, q. LX, a. 1 c.; cf *ibid.*, q. LIV, a. 2 c.

²⁾ « Unus habitus non potest esse, nisi unius potentiae, sicut « una forma, nisi unius materiae, et unum accidens, non nisi « unius subiecti »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 3, *sol.* 1 c., cf *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 4 ad 7.

³⁾ 1^a 2^{ae}, q. LVI, a. 3 c. — ⁴⁾ *Ibid.*

⁵⁾ 1^a 2^{ae}, q. LV, a. 1 ad 2. En verba s. Augustini: « Virtutibus « nemo male utitur; ceteris autem bonis, idest mediis et minimis, « non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo vir- « tute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus isto- « rum, quibus etiam non bene uti possumus »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 19, n. 50.

id ex eo oriri, quod istae a voluntate moventur, ob idque virtutem ad voluntatem verius, quam ad alias facultates, in quibus ipsa est, pertinere. « Subiectum vero habitus, qui
« simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi volun-
« tas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a
« voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes
« alias potentias, quae aliquantulum sunt rationales, ad suos
« actus. . . Et ideo, quod homo actu bene agat, contin-
« git ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Un-
« de virtus, quae bene facit agere in actu, non solum
« in facultate, oportet, quod vel sit in ipsa voluntate,
« vel in aliqua potentia, secundum quod est mota a vo-
« luntate¹ ».

Nemo autem sibi persuadeat virtutem ad rationem pertinere, quia voluntas non potest velle, nisi id, quod ratio, tamquam bonum, ei commonstrat; id enim argumento non est virtutem ad rationem pertinere, sed virtutem a ratione quodammodo pendere. Enimvero, virtus in primis a ratione pendet, eo quod ratio voluntatem ad aliquid operandum movet. Nam, cum obiectum voluntatis sit ens, prout est bonum, liquet voluntatem ab ente, prout bonum est, ad operandum moveri, quia quaelibet facultas ab obiecto suo ad actum reducit. Atqui apprehendere in ente rationem bonitatis est proprium intellectus, siue rationis. Ergo, si ens, prout est bonum, voluntatem ad operandum movet, voluntatem ad operandum a ratione moveri², atque ideo virtutem a ratione pendere, manifestum est. Apposite s. Thomas :
« Virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur se-
« cundum quod movetur a bono apprehensibili », pau-
cisque interiectis : « Inest nobis naturalis aptitudo ad
« suscipiendas eas (virtutes), inquantum scilicet appeti-

¹) 1^a 2^{ae}, q. LVI, a. 3 c.

²) « Bonum appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis »; I, q. LXXXII, a. 3 c. « Intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis »; *Ibid.*, a. 4 c. De his fusiùs alibi.

« tiva vis in nobis nata est obedire rationi ¹ ». Practerea virtus a ratione pendet, quia ratio voluntatem ad virtutem actibus suis assequendam dirigit. Re vera, voluntas actibus suis virtutem adipiscitur, sive *virtuose* operatur, cum *recte* operatur. Atqui voluntas *recte* operatur, cum normas sectatur, quas ratio ei suggerit. Ergo voluntas virtutem actibus suis assequitur, cum normas, quas rati ei suggerit, sectatur. Hinc s. Thomas docebat rectitudinem voluntatis, in qua virtus consistit, a rectitudine rationis pendere, quia voluntas recta esse nequit, nisi ratio, quae eam dirigit, recta sit. « Tota bonitas virtutis moralis, s. Thomas scribit, dependet ex rectitudine rationis. Vnde bonum convenit virtuti morali, secundum quod sequitur rationem rectam ² ». Ex quibus vides virtutem a ratione quodammodo pendere, tum quod ratio voluntatem ad operandum movet, tum quod principia moralitatis ad recte operandum ei supeditat.

Verum ex eo quod virtus ex duplici hoc capite a ratione pendet, inferendum non est virtutem esse propriam rationis, quemadmodum ex eo quod voluntas rationem, et reliquas facultates movet, iure infertur, uti diximus, virtutem esse propriam voluntatis. Namque ex eo, quod voluntas rationem, et reliquas facultates animae movet, merito intulimus virtutem ad voluntatem proprie pertinere, propterea quod, cum virtus in recto usu facultatum consistat, illi facultati virtus tribuenda est, ad quam rectus usus facultatum pertinet. Atqui rectus usus facultatum ad voluntatem pertinet. Ergo virtus ad voluntatem proprie pertinet. Contra ea, etsi ratio principia moralitatis ad recte operandum voluntati praebeat, tamen rectus usus voluntatis non ad rationem, sed ad ipsam voluntatem pertinet, quia rectus usus, ut alibi dicemus, est proprius voluntatis ³. Hinc scite s. Thomas edixit rationem re-

¹) *In lib. II Ethic.*, lect. I. — ²) *Ibid.*, lect. VII.

³) « Aliquis actus, ait Aquinas noster, attribuitur rationi duplici-

etiam ad voluntatem referri tanquam *causam motricem*, et regulam *extrinsecam* eius, non vero tanquam causam formalem, cum causa formalis reapse sit voluntas, quae secundum normas rationis operatur. « Recta ratio, subdit, « se habet ad appetitum, rectum, sicut motivum, et regula extrinseca¹ ».

Quandoquidem ratio est et motrix, et directrix voluntatis, inde merito sanctus Doctor confecit perinde a vero aberrasse Socratem, qui virtutem esse ipsam rationem dixit, ac illos, qui autumarunt virtutem esse secundum rationem, quia ratio voluntatis norma est, sed non cum ratione, quasi voluntas a ratione moveatur. « Sic igitur patet, quod Socrates plus dixit, quam oporteret, « dum existimavit, quod omnes virtutes morales sunt « rationes, et non cum ratione, quia dicebat eas esse « scientias, sive prudentias. Alii vero minus dixerunt, « quam oportet, ponentes esse solum secundum rationem. « Aristoteles vero medium tenet, ponens virtutem moralem esse secundum rationem, et cum ratione² ».

Ex quibus omnibus perspicis, quam scite ab eodem sancto Doctore, et s. Bonaventura observatum sit *rationem* definitionem virtutis ingredi, non tanquam partem virtutis, sed tanquam aliquid, quod virtutem dirigit, cuiusque idcirco omnis virtus particeps est. « Recta ratio, s. Thomas inquit, . . ponitur in definitione virtutis moralis, « non tanquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam « participatum in omnibus virtutibus moralibus³ ». Clarior s. Bonaventura: « Dupliciter (virtus) habet considerari, aut per comparisonem ad ipsum actum, aut « per comparisonem ad principium directivum. Si per « comparisonem ad actum, sic diffinitur a Philosopho:

« citer. Vno modo, quia est immediate eius, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agibilibus, vel scibilibus. Alio modo, quod eius est, mediante voluntate, quae per eius iudicium movetur »; *Qq. dispp., De Ver., q. XV, a. 3 c.*

¹) *In lib. II Ethic., lect. VII.* — ²) *Op. cit., lib. VI, lect. XI.*

³) *1^a 2^{ae}, q. LVIII, a. 2 ad 4.*

« Virtus est habitus, qui perficit habentem, et opus eius
 « bonum reddit. Per comparisonem autem ad princi-
 « pium directivum, sic diffinitur ab eodem Philosopho:
 « Virtus est habitus voluntatis in medio consistens, re-
 « cta ratione determinatus, prout sapiens determinabit¹ ».

Nec quemquam moveat scientiam, aliosque habitus intellectus etiam virtutes dici; namque habitus intellectus, ut s. Thomas monuit, virtutes sunt, non quatenus intellectus movet voluntatem, sed quatenus voluntatem sequitur. « Illi habitus, qui sunt in intellectu speculativo, vel pratico, primo modo (*prout intellectus praecedat voluntatem, quasi eam movens*) possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem. . . Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia, inquantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. . . . Habitus vero, qui sunt in intellectu speculativo, vel pratico, secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis, in quantum per eos homo efficitur non solum potens, vel sciens recte agere, sed volens² ».

Postquam Cartesianos iudicium voluntati, non intellectui tribuentes confutavimus, operae pretium facturos arbitramur, si ad ea, quae disseruimus, confirmanda demonstraverimus intellectum humanum ita comparatum esse, ut perfectam rerum cognitionem sine iudicio adipisci nequeat. Ad id probandum argumenta tum ex natura intellectus, tum ex natura rerum, eosdem Scholae Doctores secuti, petemus.

Et primo, quod ad naturam intellectus, hic ad res intelligendas ope iudicii non indigeret, si unico, et simplici actu intelligentiae essentiam, et proprietates rei in-

¹) In lib. II Sent., Dist. XXVII, dub. 3.

²) De Virit., q. I, a. 7 c.; cf *ibid.*, a. 12.

telligeret. Enimvero, iudicium in eo consistit, quod intellectus, aliquod praedicatum cum subiecto comparans, unum cum alio componit, aut unum ab alio dividit, prout unum cum alio convenire, aut unum ab alio discrepare comperit. Atqui, si intellectus simplici actu intelligentiae essentiam, et quidquid essentiae adiungitur, cognosceret, certe ad rem intelligendam nec ulla comparatione, nec compositione, aut divisione opus haberet. « Compositione enim, ait Henricus Gandavensis, « opus omnino non est, ubi comprehenso de aliquo simplici intelligentia eo quod quid est, statim indistincte « simul conintelligitur quid ei conveniens, vel discrepans ab eo esse potest, immo in intellectu, qui talis « comprehensionis est, compositionem vel divisionem « conceptuum fieri omnino impossibile est, quia nihil « ab eo, ut seorsum extra aliud, et secundum prius et « posterius capitur, quae necessario compositionem et « divisionem praecedunt. Nisi enim seorsum penes intellectum praecedentia, et per ordinem concepta in « forma compositionis, vel divisionis apud intellectum ordinari non possunt, quia ipsa forma compositionis, vel « divisionis, sive affirmationis, vel negationis, in re non « existit, ut dicit Boethius, sed solummodo est dispositio intellectus absque eo, quod existit in rebus¹ ». Brevissime s. Thomas: « . . . compositione enim et « divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset, vel non inesset² ». Ergo, si intellectus simplici actu intelligentiae essentiam rei, cunctasque eius proprietates cognosceret, ad rem ipsam intelligendam iudicio non indigeret.

Vt veritas minoris luculenter pateat, advertendum est alterutrum sumi posse, scilicet, vel quod intellectus simplici actu intelligentiae essentiam, et proprietates rei simul

¹) *Op. cit.*, art. XXXVI, q. VI, n. 4, p. 607.

²) *Contr. Gent.*, lib. I, c. LVIII, n. 2.

distincte cognoscat, vel quod cognoscat *confuse*. Si prius sumatur, minor probatione non eget. Nam, cum cognitio rei non aliter, quam confusa, aut distincta esse queat, perspicuum per se est intellectui, qui essentiam, eiusque proprietates *distincte* cognoscit, ad rem intelligendam nova actione opus non esse. Sin posterius sumatur, dici potest intellectui divisione et compositione opus esse, ut confusam cognitionem essentiae, et proprietatum rei, quam simplici actu intelligentiae assecutus est, *distinctam* efficiat. Haec sane sententia a recentibus Intellectualistis, atque Ontologistis propugnata est. Hi enim, eo quod tenent animam cum omnium idearum perceptione nasci, sive ideas insitas sibi habeat, ut Intellectualis placet, sive, uti Ontologistae volunt, in ipso momento creationis intueatur, autumare coguntur iudicium non efficere, ut mens humana in re aliquam proprietatem detegat, quam ignorabat, sed, ut proprietatem rei, quam antea *confuse* cognoscebat, *distincte* cognoscat. Quapropter iudicium, horum sententia, non pertinet ad statum *directum* mentis humanae, in quo mens cognitionem confusam rerum habet, sed ad *reflexum*, in quo cognitionem confusam in *distinctam* convertit.

Iamvero, haec notio iudicii, quae ab Intellectualistarum, et Ontologorum placitis sponte sua exurgit, prorsus falsa est. Etenim iudicium, prout ab hisce Philosophis explicatur, non aliud est, nisi actus, quo anima super cognitionem habitualement rerum, quam in se habet, reflectitur, sive actus, quo ideas rerum, quas vel innatas secum fert, vel in actu creationis intuetur, in se advertit. Atqui reflexio, quocumque tandem modo explicetur, a iudicio distinguitur. Et sane, anima, ope reflexionis, tantum diversos modos, quibus ipsa a rebus afficitur, et se ipsam a rebus affectam experitur, ope iudicii autem etiam modos, quibus ipsae res afficiuntur, cognoscit. Sed operationem, quae circa obiectum versatur, ad quod alia operatio porrigi nequit, *distinctam* ab hac alia operatione esse oportet. Ergo iudicium a refle-

xione, qua anima se, suasque affectiones tantum advertit, reapse distinguitur. Hinc, quoniam notio iudicii, quam Intellectualistae, et Ontologi tradunt, iudicium cum reflexione confundit, ipsam falsam esse tenendum est. Nec iuvat ad reflexionem ontologicam confugere, quam Giobertius commentus est. Enimvero, etsi reflexio ontologica, cuius notionem absurdam esse ostendimus¹, animae concederetur, ea certe iudicii munere fungi non posset. Nam, si anima, reflexionis ontologicae ope, intuitionem simul cum obiecto, quod per ipsam apprehendit, adverteret, certe obiectum non ipsum per se, sed per reflexionem intuitionis eius recognosceret. Atqui intuitio intuitionis, nempe reflexio intuitionis, non est iudicium, quia reflexio, uti vidimus, in iudicio includitur, sed non est ipsum iudicium. Ergo ne reflexio ontologica quidem, quam Giobertius excogitavit, iudicii partes explere potest.

Ex quibus omnibus facile colligitur, si intellectus unico, et simplici actu essentiam, eiusque proprietates, licet imperfecte, sive, ut Giobertius loquitur, confuse cognosceret, nihil fore, cur vis iudicandi ei tribueretur, quia ad illam cognitionem distinctam efficiendam sola reflexio, quae nihil commune cum iudicio habet, nobis suppeteret. Quamobrem tenendum est iudicio intellectui humano non alia ex causa opus esse posse, quam si unico actu simul essentiam, et proprietates rei cognoscere non valeat. Atqui reapse intellectus natura sua ita comparatus est, ut proprietates simul cum essentia rei unico actu intelligere nequeat. Ergo intellectui humano ad perfectam cognitionem rei assequendam iudicio opus est. Assumptio hoc modo probatur: Cum obiectum proprium intellectus sit essentia rei materialis conditionibus materiae exuta, necessario fit, ut intellectus, a potentia ad actum progrediens, essentiam rei apprehendat seiunctam cum a proprietatibus, quae ab ipsa essentia pro-

¹) *Dynamil.* vol. II, p. 361.

manant, tum ab accidentibus materiae, per quae individua, et concreta est. Iamvero, si intellectus primo, et simplici actu intelligentiae nonnisi essentiam rei intelligit, liquet eum non posse proprietates, atque accidentia, quae cum essentia coniunguntur, cognoscere, nisi proprietates, et accidentia, tamquam ad essentiam pertinentia, consideret, eaque cum essentia componat. Atqui actio, qua intellectus aliquod accidens cum essentia comparat, atque unum cum altero componit, est illa actio, quae iudicium vocatur. Ergo intellectui primus, et simplex actus intelligentiae non sufficit, sed opus iudicio est, ut proprietates et accidentia cum essentia coniuncta intelligat. Audire e re est ipsum Aquinatem: « Cum
 « intellectus humanus exeat de potentia in actum, si-
 « militudinem quamdam habet cum rebus generabilibus,
 « quae non statim perfectionem suam habent, sed eam
 « successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus
 « non statim in prima apprehensione capit perfectam
 « rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de
 « ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum
 « et proprium obiectum intellectus, et deinde intelligit
 « proprietates, et accidentia, et habitudines, circum-
 « stantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet
 « unum apprehensum alii componere et dividere ¹ ».

Idem ex natura rei intellectae sanctus Doctor probavit, quippe qui advertit in qualibet re naturali quamdam compositionem inveniri, quae compositioni praedicati cum subiecto respondet. Re sane vera, quandoquidem in essentia rei naturalis, quamvis uniusmodi sit, materia a forma realiter distinguitur, quaedam compositio materiae cum forma, et accidentium cum subiecto in rebus naturalibus existit. Iam, cum anima sit forma corporis, necesse est, ut formam, et materiam, nec non proprietates et accidentia in rebus seorsum intelligat, quia anima, uti alibi diximus, res secundum modum naturae suae intelligere

¹) I, q. LXXXV, a. 5 c.

debet. Vt id autem fiat, necesse est ipsam una actione essentiam rei, altera autem proprietates, et accidentia cum essentia coniuncta intelligere. Quarum actionum cum prior sit simplex intelligentia, altera nonnisi iudicium esse quit; namque intellectus materiam cum forma, et accidentia cum subiecto coniuncta apprehendere non potest, nisi materiam de forma, atque accidentia de subiecto affirmet. Ergo, si natura intellectus humani cum natura rerum materialium comparetur, inde etiam conficitur intellectum, nonnisi ope iudicii, posse proprietates et accidentia alicuius rei cum essentia, in qua inhaerent, cognoscere. « Cum in re, s. Thomas scribit, duo
« sint, quidditas rei, et esse eius, his duobus respondet
« duplex operatio intellectus. Vna, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo
« affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma
« compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in
« quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subiectum ¹ ».

Henricus Gandav. duo rationis momenta, quae ex s. Thoma adduximus, unica argumentatione complexus est. Cuius, inquit, duplex est ratio, una ex parte ipsius intellectus, alia vero ex parte intelligibilis. Ex parte intellectus ratio est, quia intellectus veritatem non concipit simplici intelligentia, sed solum compositione, et divisione, ut Phil. ult. Met., et ut inferius habebit declarari. . . . Ex parte autem intelligibilis ratio est, quod alia est intentio rei, qua est id quod est, et alia qua dicitur vera, licet simul sunt in quacumque, et convertuntur sibi invicem, quia omne ens est verum, et e contrario ² ».

Vt ultima ratio, quae ex natura obiecti intelligibilis petita est, luculentius patescat, secundum eundem Gan-

¹) In lib. I Sent., Dist. XXXVIII, q. I, a. 3 sol.

²) Sum. theol., q. II, a. 1, n. 14, vol. I, p. 10, ed. cit.

davensem advertendum est, cum veritas in adaequatione intellectus cum re consistat, intellectum humanum tunc veritatem rei assequi, cum non solum cognoscit coniunctum, aut separatum, quod revera coniunctum, aut separatum est, sed etiam hanc suam cognitionem esse consentaneam obiecto cognoscibili apprehendit. Vnde ipse diligenter inculcavit veritatem consistere in *coaequatione* unius cum altero, non prout coaequatio in se spectatur, sed prout intellectui nostro manifesta fit ¹. Iamvero intellectui ad id cognoscendum non suppetit simplex actus intelligentiae, quo a potentia ad actum transit, quia hoc actumtaxat quidditatem rei cognoscit, sed opus est novis actibus, quibus proprietates, quae ab essentia manant, atque accidentia materiae, ex quibus essentia individuat, prout cum essentia coniunguntur, cognoscat, atque hanc suam cognitionem esse obiecto cognoscibili comperiatur. Qui actus, cum iudicia sint, consequens est intellectum, nisi vi dividendi, et componendi, hoc est iudicandi, polleret, veritatem nunquam assecutum iri. Hinc, quandoquidem intellectus ad veritatem rerum assequendam naturaliter comparatus est, iudicium ad naturam intellectus pertinere concludendum est. Non pigeat ipsum Henricum Gandav. audire diserte exponentem, quomodo intellectus per simplicem actum intelligentiae cognoscat quidem id quod verum in se est, non autem prout est in se verum, sed nonnisi per actum complexum iudicii verum, prout est verum, nempe veritatem eius, quod verum in se est, etiam cognoscat. « Aliud est scire de creatura id, quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio, qua cognoscitur res, alia, qua cognoscitur veritas eius; omnis enim virtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem, sicut habet esse in se ex-

¹) « Dicitur enim coaequatio praecise ex hoc, quod unum verorum alteri correspondet. Veritas autem est in ipsa coaequatione, qua manifestativa est apud intellectum, quod sit talis; » *Op. cit.*, art. XXXIV, q. 5, n. 20, p. 555.

« tra cognoscentem, apprehendit quod est verum in ea.
 « Sed non per hoc apprehendit eius veritatem : sensus
 « enim etiam in brutis bene apprehendit id , quod ve-
 « rum est in ea, ut verum hominem , verum lignum...
 « Sed tamen nullius rei veritatem apprehendit, sive co-
 « gnoscit , propter quod de nullo potest iudicare , quid
 « sit in rei veritate , ut de homine, quid sit verus co-
 « lor. Cognitione igitur intellectiva de re creata potest
 « haberi duplex cognitio, una, qua praecise scitur, sive
 « cognoscitur simplici intelligentia id, quod est res. Alia,
 « qua scitur, et cognoscitur intelligentia componente, et
 « dividente veritas ipsius rei. In prima cognitione intel-
 « lectus noster sequitur omnino sensum, nec est aliquid
 « conceptum, in intellectu, quod non erat prius in sen-
 « su. Et ideo talis intellectus in quantum huiusmodi
 « bene potest esse verus concipiendo , sive cognoscendo
 « rem, sicuti est, quemadmodum et sensus, quem sequi-
 « tur, licet non concipiat, et intelligat ipsam veritatem
 « rei certo iudicio percipiendo de ipsa, quid sit, ut quod
 « sit verus homo, vel verus color ¹ ». Quam rem Hen-
 ricus doctrinis , quas modo attulimus ², luculenter pate-
 scere animadvertit.

Hinc scite s. Thomas contendit cognoscere veritatem rerum per actionem complexam iudicii esse ita proprium intellectus humani, ut hic etiam ea , quae simplicia sunt, nonnisi *per quamdam complexionem* cognoscere valeat ³. Post quem Scotus dixit actum intellectus praedicatum cum subiecto componentis , sive iudicium, esse causam veritatis, quia ex eo quod praedicatum cum subiecto componit, unum alteri in esse cognoscit ⁴, at-

¹) *Op. cit.*, art. I, q. 2, n. 13, et 14, p. 10: cf *ibid.* p. 11.—²) P. 49.

³) « Est modus proprius humani intellectus, ut componendo et
 « dividendo veritatem cognoscât; et ideo quae sunt secundum se
 « simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam
 « complexionem »; 2^a 2^{ae}, q. I, a. 2 c.

⁴) « Res non est causa praecise veritatis in intellectu, sed intel-
 « lectus componens praedicatum cum subiecto »; *In lib. VI Met.*,
 q. 3, n. 1.

que idcirco esse etiam causam certitudinis, quia, eo quod praedicatum subiecto inesse cognoscit, certus de veritate rei efficitur ¹.

Omnibus, quae hactenus diximus, illud adiciere licet, quod intellectus primo, et simplici actu intelligentiae, et sine iudicii ope nullius obiecti perfectam cognitionem adipisci valet. Re sane vera intellectus non potest ullum obiectum perfecte cognoscere, nisi singula elementa, ex quibus ipsum constituitur, seorsum, sive *divisim* cognoscat. Atqui intellectus non potest primo, et simplici actu intelligentiae obiectum ita cognoscere, ut elementa, quae ipsum constituunt, seorsum cognoscat: si quidem, cum quaelibet res nonnisi per propriam speciem seorsum cognoscatur, et per unicam speciem unicus actus fiat, consequitur unico, et simplici actu non posse seorsum cognosci elementa, ex quibus obiectum componitur. Ergo intellectus humanus primo, et simplici actu intelligentiae obiectum perfecte cognoscere non potest. Vt vero intellectus elementa, ex quibus obiectum constat, seorsum, et prout obiectum ipsum componunt, cognoscat, opus ei est obiectum in sua elementa dividere, seu resolvere, et resoluta secum componere. Iam, cum resolutio, et compositio ad iudicium pertinent, liquet intellectum primo, et simplici actu intelligentiae, et sine iudicio elementa, ex quibus obiectum constat, seorsum non posse cognoscere, neque idcirco perfectam cognitionem obiecti assequi. « Intellectus noster, Aquinas subdit, « de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia, quae ei insunt, intelligimus, sed *divisim*

¹) « Certitudo numquam est in apprehendendo verum, nisi talis sciat veritatem apprehensam: vel sciat illud esse verum, quod apprehendit . . . , solus autem intellectus reflectitur iudicando se apprehendere verum »; *In lib. I Met.*, q. IV, n. 12. Atque *ibid.*: « Certitudo proprie non est, nisi circa compositionem, et divisionem, quae ad intellectum tantum proprie pertinet »; n. 14, ad 1.

« secundum quamdam successionem. Et propter hoc ea,
« quae seorsim intelligimus, oportet nos in unum redigere
« per modum compositionis, vel divisionis, enuntiationem
« formando ¹ ». Itaque, quoniam natura intellectus, uti
ostensum est, expostulat, ut perfectam rerum cognitionem
assequi valeat, iudicium ad naturam intellectus pertinere
pro certo habendum est.

Ex quibus omnibus luculenter patet 1° perceptionem,
nempe simplicem intelligentiam, et iudicium esse duas a-
ctiones proprias intellectus. « Ad intellectum, s. Thomas
« inquit, duo pertinent, scilicet percipere, et iudicare de
« perceptis ² », atque alibi: « Sicut inquisitio pertinet ad
« rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum ³ ». 2°
Totam cognitionem intellectivam simplici apprehensione,
et iudicio perfici, sive iudicium ab intellectu *immediate*,
sive, ut in ratiocinatione, *mediate* fiat. « Cum homo,
« ait idem sanctus Doctor, per naturalem rationem assen-
« tit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter per-
« ficitur circa eam; primo quidem quia capit eam, secun-
« do, quia de ea certum iudicium facit ⁴ ». 3° Simpli-
« cem intelligentiam iudicio praecedere, quia iudicium
sine distincta cognitione terminorum, quam per simpli-
cem intelligentiam assequimur, confici a nobis nequit.
« Impossibile est, Scotus scribit, cognoscere differentiam ali-
« quorum, non cognitis terminis ⁵ ». Hanc doctrinam s.
Thomas constanter docuit multis in locis, ex quibus hunc
seligimus: « Duplex est operatio intellectus. Vna quidem,
« quae dicitur indivisibilem intelligentiam, per quam sci-
« licet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa.
« Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et di-
« videntis . . . Harum autem operationum prima ordi-
« natur ad secundam; quia non potest esse compositio,

¹) I, q. XIV, a. 14 c.

²) *Qq. disp. de Verit.*, q. XXVIII, a. 3 ad 6.

³) 2^a 2^{ae}, q. LIII, a. 4 c.

⁴) 2^a 2^{ae}, q. IX, a. 1 c.

⁵) *De Anim.*, q. IX, n. 8.

« et divisio, nisi simplicium apprehensorum ¹ ». Ex quo perspicitur Rosminium, cum sententiam, quae simplicem apprehensionem iudicio praecedere asserit, Aquinati tribuit ², in hac capitali quaestione, uti in aliis multis, philosophiam sancti Doctoris perperam intellexisse.

Obiic. Cum facultates immateriales supra se ipsas reflectuntur, illud, quod est opus unius, opus alterius etiam esse potest. Atqui intellectus, et voluntas sunt facultates immateriales. Ergo non repugnat iudicium esse simul opus intellectus, et voluntatis.

Resp. *Neg. mai.* Antequam rationem negationis reddamus, animadvertendum est adversarios hac argumentatione aliquid pro certo sumere, quod ipsi praefracte negant. Re vera, sumi nequit intellectum, et voluntatem super se invicem reflecti, nisi dicatur ipsas esse facultates, aut saltem functiones inter se, et ab essentia animae realiter distinctas. Nam, si ipsae, sicut et ceterae facultates, non aliud essent, nisi diversa nomina, quibus essentia animae, prout diversos actus exerit, designatur, certe fieri non posset, ut una earum super aliam reflectatur, sed inde sequeretur animam per se ipsam super actiones suas reflecti, quia ipsa principium immediatum suarum actionum esset. Atqui adversarii facultates, sive functiones animae, ut in historia diximus, neque ab essentia ipsius animae, neque inter se invicem realiter distinguunt. Ergo, si sibi met constare velint, intellectum, et voluntatem super se invicem reflecti negandum ipsis est. Quamobrem maior argumenti, quam negavimus, secundum ipsam adversariorum dynamilogiam, est falsa.

Verum, etiamsi ipsis daremus pronuntiatu suae dynamilogiae non repugnare, quod facultates immateriales super se invicem reflectantur, inde haud sequeretur iudicium posse esse simul opus intellectus, et voluntatis. Enimvero, mutua facultatum immaterialium super se i-

¹) *Periher.*, lib. I, lect. I; cf *Cont. Gent.*, lib. I, c. LVIII, n. 2.

²) *N. S. etc.*, sez. III, c. 3, a. 9, vol. I, p. 76, not. (1), et sez. V, part. 2, c. 3, art. 2, vol. II, p. 77, not. (1), et saepe alias.

ipsas reflexio efficere non potest, ut unusquisque actus a pluribus facultatibus immediate, et proxime enascatur; si quidem, cum quaelibet facultas secundum propriam *formam*, sive naturam, operetur, et diversarum facultatum diversae formae sint, consequitur plures facultates non posse esse principium proximum, et immediatum unius actus specialis ¹, sed dumtaxat remotum, et mediatum, quatenus una facultas, uti diximus ², aliam vel ad actus suos exercendos moveat, vel actum eius determinet. Atqui actio non facultatis motricis, et determinantis, sed facultatis ipsam secundum formam suam elicientis est. Ergo reflexio unius facultatis super aliam efficere non potest, ut ambae unum aliquem specialem actum producant, sed dumtaxat efficere quit, ut una alterius vel vim activam moveat, vel etiam actum determinet. Id reapse in mutua voluntatis super intellectum, et intellectus super voluntatem reflexione accidit; unde unicum esse, ut s. Thomas advertit, amborum actum hoc modo spectatum non repugnat ³. Et sane, cum anima per intellectum, nempe, prout facultate intelligendi pollet, aliquid bonum esse iudicat, hoc iudicium voluntati, sive sibi ipsi, prout facultate volendi pollet, sistit; ex quo fit, ut ipsa ex iudicio, quo aliquid obiectum sibi bonum esse novit, ad hoc obiectum volendum determinetur. Vicissim, ex eo quod anima per voluntatem omnes facultates movet, ipsa, uti dictum est, per voluntatem intellectum vel ad aliquem

¹) « Unus specialis actus... non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquatur »; *Qq. disp., De Ver.*, q. XXIV, a. 5 c. Et alibi: Dicendum quod idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine pertinere ad diversas potentias; sed secundum diversas rationes et diverso ordine »; ¹^a ²^{ae}, q. LVI, a. 2 ad 1.

²) *Dynam.* vol. II, p. 383-386, et p. 34 vol. hui.

³) « Ratio et voluntas sunt unum ordine, et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque, unius quidem immediate, sed alterius mediate »; *Qq. disp., De Ver.*, q. XXII, a. 13 ad 8.

actum determinat, vel solum ad vim intellectricem suam exercendam movet. Apposite ad hanc rem s. Thomas : « Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ¹ ». Et rursus: « Imperium est et voluntatis, et rationis quantum ad diversa, voluntatis quidem, secundum quod imperium inclinationem quamdam importat, rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur, et ordinatur ut exequenda per hunc, vel per illum ² ». Iamvero, facultas, ex eo quod aliam ad actum exerendum determinat, non impedit, quominus actio sit propria facultatis actum exerentis; si quidem, uti a s. Thoma sapienter observatum est, cum una facultas super aliam reflectitur, ipsam, prout natura eius expostulat, movet, proindeque ad actiones naturae eius proprias determinat. « Cum potentia, scribit, super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem . . . , unde voluntas, cum fertur super potentias animae, . . . inclinat unamquamque in propriam operationem ³ ». Neque id cuique negotium facessere debet; si enim non repugnat unam facultatem ab alia distingui, etiamsi ab ea enascatur, sive *resultet*, ne repugnare quidem debet actionem esse propriam unius facultatis, etsi alia facultas ipsam ad illam exerendam moveat ⁴. Quamobrem concludendum est, quemadmodum volitio est actio propria voluntatis, quamvis intellectus voluntatem ad illam exerendam moveat, ita, quamvis voluntas intellectum ad iudicium efficiendum moveat, iudicium esse actionem propriam intellectus.

Obiic. Iudicare rem esse veram, vel falsam, atque assentiri alicui propositioni, aut dissentire ab illa unum, idemque sunt. Atqui assensus, et dissensus sunt actus voluntatis. Ergo iudicium est actus voluntatis.

¹) 1^a 2^{ae}, q. XVIII, a. 1 c.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 12 ad 4.

³) *Ibid.*, art. cit. c. 4) I, q. LXXVII, a. 7.

Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.*, et *conseq. Prob. min.*
Assentiri, vel dissentire idem est, ac amplecti, vel respuere. Atqui amplecti, et respuere sunt actus voluntatis. Ergo assensus, et dissensus sunt actus voluntatis.

Resp. *Conc. mai.*; *dist. min.*, amplecti et respuere sunt actus voluntatis tantum, *neg. min.*, tum voluntatis, tum intellectus, licet diverso modo, *conc. min. Neg. conseq.* Amplecti, et respuere, si in universum considerentur, actus sunt non solum voluntatis, sed etiam intellectus. Re sane vera, cum quaelibet facultas ad obiectum suum, tanquam ad illud, quod ipsam perficit, arripiendum spectet, atque obiectum intellectus sit verum, efficitur, ut, quemadmodum voluntas bonum amplectitur, et malum respuit, ita intellectus id, quod verum esse comperit, amplectatur, atque id, quod falsum, respuat. Hinc scite s. Thomas: « Quod se habeat ad contrarias actiones, « istud est sibi (*potentiae rationali*) proprium ¹ ». Quapropter, si amplecti, et respuere in universum considerentur, dicendum est animam duobus modis aliquid amplecti, et respuere, nimirum vel cum aliquid asserit, aut negat, vel cum aliquid vult, aut non vult.

Verum, ex eo quod amplecti, et respuere, quod in voluntate locum habet, in iudicio etiam invenitur, haud fuit iudicium esse actionem voluntatis. Etenim iidem actus ad eandem facultatem revocandi non sunt ex eo solum, quod in aliqua re conveniunt, sed ex eo, quod secundum eandem rationem formalem ad suum obiectum referuntur. Atqui amplecti, et respuere, prout iudicium constituunt, diversa ratione formali, ac prout constituunt volitionem, ad suum obiectum referuntur. Namque anima, cum iudicium conficit, aliquid asserit, aut negat, eo quod praedicatum cum subiecto convenire, vel ab eo discrepare novit; cum autem volitionem exerit, aliquid vult, aut non vult, eo quod verum, intellectu apprehensum, esse naturae suae consentaneum, aut dis-

¹) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 3 ad 7.

sentaneum, sive sibi bonum, aut malum, advertit. Ergo ex eo, quod amplecti, et respuere, quod volitionem constituit, etiam in iudicio invenitur, iudicium ad voluntatem, non ad intellectum pertinere inde concludendum non est. Hinc scitissime Scholastici, ut hosce duos actus, nempe *amplecti*, et *respuere*, alio nomine, prout ad iudicium, alio, prout ad volitionem pertinent, significarent, *assensum* intellectus a *consensu* voluntatis distinxerunt.

Inst. Atqui amplecti, et respuere etiam secundum illum modum, quo iudicium constituunt, atque assensus, et dissensus dicuntur, ad voluntatem pertinent. Ergo redit difficultas.

Resp. *Neg. min. subs.* Prob. Saepe nos experimur assentiri alicui propositioni, quia volumus, et dissentire ab ea, quia nolumus. Ergo assensus, et dissensus ad voluntatem pertinent.

Resp. *Conc. antec.*, et *neg. conseq.* Si ex eo quod nos assentimur alicui propositioni, quia volumus, et dissentimus ab ea, quia nolumus, sequeretur assensum, et dissensum ad voluntatem pertinere, dicendum foret assensum, et dissensum pertinere ad voluntatem, quia volitio, et nolitio illos concomitantur. Iamvero connexio consequentis cum antecedenti in hoc enunciato hypothetico necessaria est; si quidem experientia, ad quam adversarii nos revocant, non aliud nos docet, nisi assensum cum volitione, et dissensum cum nolitione coniungi. At consequentis falsitatem contra adversarios cum *directe*, tum *indirecte* evincere in promptu est. *Directe.* Nam, quoniam intellectus et voluntas, uti ex s. Bonaventura diximus¹, se invicem *circuminedunt*, sive, ut s. Thomas ait, *se invicem circumeunt*²; naturaliter fit, ut actiones illarum se invicem concomitentur. At vero, ex

¹) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 357, 380.

²) « Istaе duae potentiae, scilicet intellectus, et voluntas se invicem circumeunt »; *Qq. disp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 7 c.

eo quod ipsae se invicem concomitantur, singulae facultatum, a quibus emanant, propriae esse non desinunt, propterea quod circumincessio realem ipsarum distinctionem non tollit. *Indirecte* autem. Etenim exinde contra adversarios argui posset volitionem, et nolitionem ad intellectum pertinere; si quidem, ut saepe dictum est, quemadmodum omne iudicium aliqua volitio, aut nolitio, ita omnem volitionem aut nolitionem aliquod iudicium concomitatur. Quod si consequens pronunciati hypothetici, de quo agimus, falsum est, concludendum est falsum esse etiam antecedens. Hinc ex eo quod assentimur alicui propositioni, quia volumus, et dissentimus ab ea, quia nolumus, colligere non licet assensum, aut dissensum, in quo iudicium consistit, esse actionem propriam voluntatis.

Cum futilia sint haec, aliaque leviora his momenta, ex quibus Cartesiani ad iudicium voluntatitribuendum permoti sunt, inde aliud argumentum, nempe *indirectum*, nobis suppetit, ex quo iudicium non voluntatis, sed intellectus actionem esse persuasum nobis est.

ARTICVLVS VICESIMVS OCTAVVS

Nullum genus iudiciorum sine terminorum comparatione fieri contra Reidium aliosque demonstratur

Quandoquidem ostendimus iudicium esse actionem intellectus, inquiramus necesse est modum, quo intellectus iudicium conficit. Lockius, uti diximus, omne iudicium per comparationem duarum idearum, sive terminorum, fieri post veteres Philosophos docuit. Reidius Lockio obiecit eum de cunctis iudiciis asseruisse illud, quod in iudiciis *deductis* tantum locum habet; siquidem iudicia *primitiva* non per comparationem duarum idearum, quemadmodum deducta, sed ex sola vi instinctiva intellectus fieri putavit. Rosminius Galluppio, qui doctrinam Lockii contra Reidium vindicaverat, concessit omne iudicium,

sive primitivum, sive deductum, esse *comparativum*, sed eum coarguit, quod, quoniam omne iudicium per comparationem duorum terminorum fit, nullum iudicium *instinctivum* dari posse inde confecit. Ipse e contrario sensit primum iudicium, quo de existentia obiectiva rerum externarum certi efficimur, nempe: *id quod sentio, existit*, esse simul comparativum, et instinctivum; comparativum, quia per coniunctionem ideae innatae entis cum sensatione fit; instinctivum autem, quia illa coniunctio per actionem spontaneam, et naturalem rationis efficitur. Reidium vero in eo errasse dixit, quod, cum in mente nostra ideam innatam entis non agnovisset, non perspexit iudicium instinctivum per coniunctionem illius ideae cum sensatione fieri, idque in causa fuisse, cur iudicium instinctivum comparativo opponeret. Giober-tius vero contendit omnes hosce Philosophos in eo peccasse, quod iudicium subiectivum cum obiectivo confundentes, non adverterunt iudicio subiectivo obiectivum, ex quo subiectivum elementa sua accipit, praecedere, indeque factum esse existimavit, ut, quomodo intellectus sine anteceptis ideis de rebus indicaret, explicare non possent, ob idque ad *instinctum*, vel ad spontaneitatem intellectus confugerent. Verum, si spiritum iudicium obiectivum divinum, hoc est iudicium, quo Deus realitatem suam, et realitatem rerum externarum affirmat, intueri concedatur, inde facile intelligi dixit, quomodo iudicium ita naturale sit spiritui humano, ut naturalis est ei intuitio Entis-Ideaе, proindeque, quomodo et sine anteceptis ideis, sive terminis, fiat, et Dei, rerumque externarum realitatem complectatur. Cousinius, Reidium fere secutus, iudicia in *primitiva*, sive *spontanea*, et *reflexa* dividens, illa sine comparatione, haec cum comparatione fieri censuit.

Quod ad praesentem controversiam pertinet, nosse satis est omnes huius reidianae doctrinae fautores, etsi ex diversis principiis profecti sint, tamen Reidio in eo consensisse, quod non solum iudicia comparativa, sed etiam

instinctiva in intellectu admittenda sunt. Illud duntaxat observandum est, si iudicia instinctiva in intellectu essent, haud dubium fore, quin ea sine ulla comparatione fierent. Nam, quocumque modo, et quocumque medio iudicium instinctivum fieri dicatur, semper inde consequitur ipsum *per necessitatem naturae*, ideoque sponte, et naturaliter ab intellectu fieri; namque « agens, ut s. Thomas ait, per necessitatem naturae . . . , determinatur ad actionem per illud, quod est in natura eius ¹ ». Atqui, si iudicium instinctivum sponte, et naturaliter ab intellectu fit, certe sine comparatione terminorum ab eo fit, quia, cum comparatio in actione intellectus terminos dividens, et componentis consistat, spontanea, et naturalis animae esse nequit. Ergo iudicium instinctivum, quocumque modo, aut medio fieri dicatur, sine comparatione fieri dicendum est. Quod cum ita sit, nemo non videt omnes opiniones, quas retulimus, prout ad praesentem rem spectant, sub unica hac quaestione excutendas esse, scilicet utrum, necne dentur in intellectu ulla iudicia instinctiva, hoc est iudicia, quae sine comparatione terminorum fiunt. Nobis probatur sententia Scholasticorum, quam Lockius inter recentes propugnavit, docentium omne iudicium proprium intellectus humani per comparationem terminorum fieri, et, quoniam iudicium instinctivum sine comparatione terminorum fit, hoc genus iudiciorum naturae intellectus humani repugnare. In hac doctrina statuenda unius Reidii, praecipui iudiciorum instinctivorum propugnatoris, rationem habebimus, cum reliqui, ut modo dictum est, huiusmodi iudicia intellectui tribuenda esse cum Reidio sentiant, et pronuntiata, ex quibus hanc sententiam probarunt, partim a nobis iam explosa fuerunt, partim in *Idealogia* explodenda sint.

Nomine *instinctus* propensio intellectus ad vim suam exercendam, vel modus, quo illa propensio ad singulos

¹) In lib. II Sent., Dist. I, q. I, a. 5 ad 11.

actus determinatur, significari potest. Iamvero, utrovis modo vox *instinctus* accipiat, intellectum nullum genus iudiciorum *ex instinctu* posse conficere certum est. Et sane, si instinctus priori modo intelligatur, opinio Reidii absurda est. Namque in primis determinatio generica intellectus ad vim suam exercendam non est actio eiusdem intellectus, sed est dispositio, quam intellectus cum reliquis potentiis ad actus suos exercendos habet, quamque *conatum* diximus. Atqui iudicium est actio intellectus. Ergo nullum iudicium per solam determinationem genericam intellectus fieri potest. Praeterea, etiamsi ulla iudicia ab intellectu per solam determinationem genericam fieri Reidianis concederetur, procul dubio ea non essent, quae primitiva, aut instinctiva ab eis dicta sunt. Nam, cum determinationi genericae facultatis obiectum eius generice sumptum respondeat, perspicuum est, si generica determinatio intellectus actio esset, obiectum eius non fore aliquod ens speciale, sed ens universe sumtum. Atqui iudicia, quae Reidius instinctiva esse autumavit, non circa notionem genericam entis, sed circa notiones speciales eius versantur, puta *ego sum*, *corpora existunt*, *memoria est verax*, aliaque id genus. Ergo, etiamsi aliqua iudicia ab intellectu per solam determinationem genericam sui fierent, ea certe iudicia non essent, quae a Reidio, eiusque discipulis primitiva dicta sunt.

Neque ulla iudicia *ex instinctu* ab intellectu fieri possunt, si *instinctus* nomine significetur modus, quo intellectus vim suam intellectricem ad singulos actus determinat. Quod ut penitus perspiciatur, mente reputandum est propensionem, quae in singulis causis creatis ad operationes sibi accommodatas producendas inest¹, diversam esse, prout diversae sunt naturae causarum, tum quod ad obiectum eius, tum quod ad operationes, per quas illa ad obiecti assecutionem evolvitur, sive deter-

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 48-50.

aminatur. Et sane, in primis certum est, uti alias ostendimus, Deum omnes res ad finem suum assequendum movere. Nam, cum optimi sit, ait s. Thomas, optima « producere, non convenit summae Dei bonitati, quod « res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis. « Vnde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit « res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur ¹ ». Certum quoque est Deum diversas naturas rerum diversis, ut scholae aiunt, motibus dirigere, ut ad consecutionem finium suorum perveniant. Nam, si assecutio finis est perfectio ², sive bonum ³ cuiusque naturae, inde fluit diversos esse oportere motus, quibus diversae naturae rerum finem suum sequuntur, quippe quod, cum perfectio naturae rei, cui advenit, accommodata esse debeat ⁴, diversos esse oportet modos, quibus diversae naturae perficiuntur. Iam, quoniam « Deus, ut cum s. Thoma loquamur, unicuique « naturae providet secundum suam capacitatem ⁵ », pro certo habendum est Eum diversas naturas rerum ita instituisse, ut diversis motibus ad finem suum ferrentur. Atqui diversitas motuum, quibus diversae naturae rerum finem suum sequuntur, diversas species propensionis in ipsis naturis arguit, quia motus cuiusque naturae ad finem sui assecutionem non aliud est, quam reductio *conatus*, sive propensionis eius ad actus suos. Ergo propen-

¹) I, q. CIII, a. 1 c. Atque alibi: « Omne, quod est a Deo, accipit aliquam naturam, qua in finem suum ultimum ordinatur »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. I, a. 2 sol. Cf *Dynam.* vol. I, p. 48.

²) « Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 16, n. 3. Cf l. cit., nempe I, q. CIII, a. 1 c.

³) « Manifestum est, quod bonum habet rationem finis »; I, q. CIII, a. 2 c. « Quidquid est finis, est huiusmodi, in quantum est « bonum »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 17, n. 2.

⁴) « Conveniens adveniēns perficit id, cui advenit, et quietat « inclinationem in illud »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. I, a. 2 ad 3.

⁵) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 113, n. 4.

siones diversarum naturarum ad operationes proprias exercendas diversae sint oportet. Hinc scite s. Thomas: « Inclinatio naturalis proportionatur actui, vel motui, qui convenit naturae uniuscuiusque¹ ».

Quod si diversae sunt propensiones, quibus naturae rerum fines suos prosequuntur, inde sequitur diversa etiam esse obiecta, ad quae singulae naturae propendunt, diversosque etiam modos, quibus propensio naturalis in unaquaque illarum evolvitur, atque ad operationes proprias eius determinatur. Etenim, cum obiectum, ad quod, tanquam ad finem suum, quaelibet natura inclinat, sive, ut aiunt, immediate movetur, sit illud ipsum, quod naturam ad operationes sibi consentaneas exercendas movet, liquet non aliud, nisi diversitatem obiectorum in causa esse posse, cur propensiones diversarum naturarum diversae sint, et cum inter obiectum, et media, quibus obiectum obtinetur, proportio esse debeat, liquet etiam diversos esse oportere modos, quibus propensiones diversae ad actus sui proprios determinantur.

Iamvero, propensio, singulis naturis ad finium suorum consecutionem a Deo indita, *appetitus*, uti alibi diximus, a Scholasticis post Stagiritam dicta fuit, quia appetere, uti s. Thomas monuit, non est aliud, quam petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum², atque a recentibus *instinctus* audiit, quia vox *instinctus*, interprete Vossio³, quamdam impulsionem, sive motionem universe sumtam, significat. Ex quo vides appetitus, qui in diversis naturis sunt, ab se differre,

¹) 2^a 2^{ae}, q. XXVI, a. 6 c.

²) Vid. *Dynam.*, vol. I, p. 47, et 49. « Appetitus, scribit idem Doctor, nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliud »; 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 c.; atque alibi: « Nihil est aliud appetitus naturalis, quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem »; *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XXV, a. 1 c.

³) « Item, ait, verbale *instinctus* quod est *instigare*, *incitatus*, *stimulatus*, ut apud Livium lib. V *divino spiritu instinctus*, sive substantive *incitatio*, *stimulatio*. Est enim impulsio naturae »; *Etymol. voc. Instigo*.

prout ipsae naturae rerum ab se differunt. « Cum omnis
« inclinatio , ait s. Thomas , consequatur aliquam for-
« mam, appetitus naturalis consequitur formam in natu-
« ra existentem ¹ ».

Cum haec ita se habeant, liquido patet modum, quo
vis intellectrix animae ad actus suos determinatur, ex
natura appetitus proprii naturae humanae investigandum
esse; si quidem, cum natura animae humanae intellectua-
lis sit, modum, quo ipsa ad finem a Deo sibi praestitu-
tum fertur, intellectualem esse oportet. Qui modus ut fa-
cilis investigetur, advertendum est cum s. Thoma mo-
tum, sive propensionum, per quos res ad operationes fini
suo consentaneas exercendas feruntur, tres species esse,
quae tribus diversis naturis rerum respondent. In rebus
sensus expertibus modum est determinatus ad unum, tum
quod ad terminum, sive obiectum, tum quod ad mo-
dum operandi. Nam, cum ipsae non cognoscant ne-
que terminum, sive obiectum suae operationis, neque
modum, quo operantur, nonnisi unicum potest esse ob-
iectum, ad quod operationes ipsarum spectant, atque
unicus modus, quo ipsas exerunt. « Sunt autem quae-
« dam potentiae limitatae ad determinatas actiones, vel
« passiones » et paulo post: « potentiae naturales . . .
« sunt ex seipsis determinatae ad unum ² ». In rebus
vero sensu praeditis, sed ratione carentibus, motus non
est determinatus ad unum quod ad obiectum, quia ter-
minus operationum suarum non est aliquod sensibile par-
ticulare, sed omne sensibile; verum est determinatus ad
unum, quod ad modum operandi. « Apprehensivae sen-
« sitivae (potentiae), subdit, habent determinatum mo-
« dum operandi ³ ». Cuius rei ratio ex eo petenda est,
quod, cum huiusmodi naturae ob reflexionis defectum vi
eligendi destituantur, efficitur, ut, cum sensibile sibi con-
veniens apprehendunt, versus ipsum necessario ferantur.

¹) 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 c.

²) In lib. III Sent., Dist. XXIII, q. 1, a. 1 sol.—³) Ibid.

« In brutis, inquit idem Doctor, est iudicium naturale de-
 « terminatum ad hoc, quod id, quod uno modo pro-
 « ponitur, vel occurrit, eodem modo accipitur, vel fu-
 « giatur ¹ ». Naturae vero, quae ratione pollent, nec quod
 ad obiectum, nec quod ad modum illius assequendi ad
 unum determinatae sunt. « Potentiae vero, scribit s. Tho-
 « mas, altiores, et universaliores, cuiusmodi sunt poten-
 « tiae rationales, non sunt determinatae ad aliquid unum
 « vel obiectum, vel modum operandi ² ». Et sane, non
 quod ad primum. Namque, cum obiectum suarum a-
 ctionum intelligendi sit quodcumque intelligibile, nul-
 lum obiectum particulare potest esse obiectum adaequa-
 tum ipsarum. Non quod ad alterum. Etenim, etsi ipsae,
 utpote quae versus bonum universale necessario ferun-
 tur, nihil eligere queant, nisi quod tamquam bonum ap-
 prehendunt; tamen, quoniam super actiones suas refle-
 ctuntur, non solum in obiecto eligendo, sed etiam in eli-
 gendis mediis ad eius consecutionem idoneis liberae sunt ³.

¹) *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 ad 7.

²) *In lib. III Sent.*, loc. cit.

³) Hanc doctrinam, uti alias dicemus, sanctus Doctor exposuit, ubi demonstravit facultates rationales animae, praeter conatum, etiam aliquo habitu naturali indigere, quia, cum ipsae et quod ad obiectum, et quod ad modum illud assequendi liberae sint, egent non solum, uti reliquae facultates, aliqua dispositione ad vim suam exercendam, sed etiam aliqua dispositione ad certos quosdam actus exercendos. Ex loco, quem alibi afferemus, haec pauca exscribimus: « Patet ergo, quod potentiae naturales, quia
 « sunt ex seipsis determinatae ad unum, habitibus non indigent.
 « Similiter etiam nec apprehensivae sensitivae, quia habent de-
 « terminatum modum operandi, a quo non deficiunt, nisi per po-
 « tentiae defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, secun-
 « dum quod est determinata ad ultimum finem, et ad bonum: se-
 « cundum quod est obiectum eius. Similiter nec intellectus agens,
 « qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia
 « in actu. Sed intellectus possibilis, qui de se est indeterminatus,
 « sicut materia prima, habitu indiget, quod participet rectitudi-
 « nem suae regulae. . . Similiter etiam in voluntate, quantum
 « ad illa, ad quae ex natura non determinatur »; *In lib. III Sent.*,
Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*

Hinc scite sanctus Doctor docuit ex naturis rerum, quae principium motuum suorum in se habent, illas, quae omni cognitione carent, non esse causas suorum motuum, sive operationum, quia, cum ipsae illud, quod agunt, nullo modo cognoscant, se ex se ipsis ad agendum movere non possunt, sed necesse est, ut a causa exteriori moveantur; naturas vero, quae cognitione sensitiva pollent, ex seipsis ad operationes suas moveri, sed quamdam cum operationibus naturarum sensu expertum similitudinem habere, proindeque ne quidem operationum suarum causas proprie dici posse; naturas denique, quae praeter sensum intellectu pollent, esse veras causas actionum suarum, quia, cum per intellectum super actiones suas reflectantur, actiones earum liberae sunt ¹.

Hae tres species appetitus naturalis a Scholasticis, perspicuitatis sermonis studiosissimis, tribus diversis vocibus

¹) « Eorum, quorum principium motus, et operis in ipsis est, « quaedam talia sunt, quod ipsa se ipsa movent, sicut animalia; « quaedam autem, quae non movent seipsa, quamvis in seipsis « sui motus aliquod principium habent, sicut gravia, et levia; « non enim ipsa se ipsa movent, cum non possint distingui in « duas partes, quarum una sit movens, et alia mota, sicut in animalibus invenitur. . . et haec moventur seipsis, sed non a seipsis. Vnde. . . non sunt sibi ipsis causa agendi, vel movendi, « sed astringuntur ad agendum, vel movendum per id, quod ab « altero receperunt. Eorum autem, quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt, et « moventur, conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta... Vnde recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus, et actio corporibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non « movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. . . Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare . . ; et ideo non est solum « causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando, et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo, vel non « agendo »; *Qq. disp. , De Ver. , q. XXIV , a. 1 c.*

bus significatae sunt. Revera ipsi appetitum proprium rerum naturalium, utpote qui infima species appetitus est, voce generica *appetitus naturalis* designarunt, quia, ut in *Logica* diximus, in quolibet genere rerum infima species communi generis voce significari solet. Appetitum vero proprium belluarum *animalem* dixere, atque etiam peculiari voce *instinctus* donarunt, quia, cum appetitus belluas ad bonum, quod cognoscunt, arripiendum necessario determinet, ipsas versus bonum sibi cognitum stimulat, excitat, impellit, sive *instinguit*, vel, si ita dicere malis, *instigat*. Denique appetitum proprium hominis *appetitum rationalem*, vel, cum s. Augustino, *intentionem voluntatis* vocarunt; si quidem hic appetitus cum ratione, et voluntate coniungitur. Hinc s. Thomas : « Cuilibet rei competere habere appetitum vel naturalem, vel animale, vel rationalem seu intellectualem ¹ »; propterea quod appetitus naturalis in diversis naturis vel secundum solum ordinem naturae ad aliud, vel etiam secundum sensum, aut rationem evolvitur. « Est autem, ait sanctus Doctor, hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis, vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid ² ».

Omisso appetitu naturali, utpote qui, cum sine ulla cognitione fiat, ad iudicii naturam intelligendam nihil conferre quit, operationes, per quas appetitus animalis, sive instinctus, evolvitur, et determinatur, diversas esse oportet, ac operationes, per quas appetitus rationalis evolvitur; nam, si duo hi appetitus specie differunt, specie etiam differant necesse est operationes, per quas ad actus sibi consentaneos determinantur. Iamvero, prae-

¹) *Qq. disp., De Ver., q. XXIII, a. 1 c.* — ²) *I, q. LX, a. 1 c.*

puum discrimen inter operationes utriusque appetitus, quod ad iudicium attinet, in eo consistit, quod iudicia, quae ex instinctu, sive appetitu animali, fiunt, sine comparatione terminorum fiunt; iudicia autem, quae ex appetitu, sive *intentione voluntatis*, determinantur, comparationem necessario continent. Enimvero, cum belluae, utpote quae super se, actusque suos non reflectuntur, nec bonum, quod prosequuntur, tamquam finem suum, neque actiones suas, tamquam media, quibus finem assequuntur, cognoscant, ipsae rationem, ob quam praedicatum cum subiecto coniungunt, aut a subiecto separant, ignorant. Atqui, si rationem ignorant, ob quam praedicatum cum subiecto coniungunt, aut ab eo separant, convenientiam, aut repugnantiam praedicati cum subiecto non per comparationem, sed solum *ex instinctu*, sive *sponte* cognoscere possunt, quia comparatio cognitionem convenientiae, aut repugnantiae terminorum secum fert. Ergo belluae iudicia, ex quibus ad bonum prosequendum, vel ad malum vitandum moventur, non per comparationem, sed sponte efficiunt. Vnde s. Thomas iudicia, quae a belluis per instinctum fiunt, *naturalia* vocavit, eaque potius Deo, omnium naturarum auctori, quam belluis ipsis tribuenda esse dixit¹. Contra ea, homines, quoniam super se, actusque suos reflectuntur, proindeque obiectum, et media ad illud assequendum cognoscunt, praedicatum cum subiecto coniungunt, aut a subiecto separant, eo quod rationem convenientiae, aut repugnantiae eorum cognoscunt. Atqui rationem convenientiae, aut repugnantiae praedicati cum subiecto nonnisi per comparationem eorum cognoscere queunt. Ergo natura intellectus humani expostulat, ut eius iudicia per comparationem terminorum, non vero per instinctum naturae fiant. Inde efficitur, quemadmodum s. Thomas advertit, ut mens humana dumtaxat iudicium suum co-

¹) Cf l. cit. p. 204 vol. I, *Dynam.*, et p. 67 vol. hui. De hac re copiosius, ubi de viribus cognoscendi belluarum disseremus.

gnosceret, hoc est, uti ipse subdit, de iudicio suo iudicare possit, quia ipsa solum super actus suos reflectitur. « Iudicium, inquit, est in potestate iudicantis, secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat, et per quas iudicat¹ ». Inde efficitur quoque, monente s. Bonaventura, ut actiones, quae ex appetitu rationali fiunt, sint liberae: « Appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem, et arbitrium² ».

Praeterea iudicio instinctivo aliquid, quod in se verum est, cognoscitur, sed non, tamquam verum, cognoscitur. Etenim facultas iudicatrix, uti diximus³, non potest cognoscere aliquid esse verum, nisi cognoscat reapse esse, quod ipsa esse asserit, aut non esse, quod ipsa esse negat, hoc est, nisi conformitatem conceptus sui cum re cognoscat. Atqui id cognoscere non potest, nisi super actus suos reflexa, illud, quod asserit, aut negat, cum re ipsa, hoc est praedicatum cum subiecto, comparet. Ergo aliquid esse verum, sive, ut s. Thomas tenet, veritas rei non alio iudicio cognosci potest, quam quod per comparisonem terminorum fit. Quamobrem, cum iudicium instinctivum sine ulla comparisonem fiat, iudicium, quo veritas rerum cognoscitur, comparativum, non instinctivum esse oportet. Hinc Albertus Magnus statuit non posse ullam veritatem, aut falsitatem dari sine compositione, et divisione: « Vbi verum et falsum, ibi compositio quaedam intelle-

¹) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c. Brevissime idem sanctus Doctor: « Formare enuntiabilia est in potestate intellectus nostri »; I, q. XIV, a. 14 c. Sanctus Doctor iudicia hominis a iudiciis belluae ex hoc capite discriminavit; I, q. LXXXIII, a. 1 c., atque alibi.

²) *Brevilog.*, p. 2, c.9. Atque *ibid.*: « Ex concursu potentiarum rationis supra seipsam redeuntis, et voluntatem concomitantis consumgit integritas libertatis ». — ³) Cf p. 49-52.

« etiam est ¹ ». Audire e re est Scotum id perbelle exponentem : « Quod enim iudicat esse , componit ut in re est : et ideo nullus intellectus, nisi componens , cognoscit verum. Sed intellectus simplex est verus, licet non cognoscat verum; quia cognoscere verum est cognoscere conformitatem intellectus ad rem. Intellectus autem hoc non facit, nisi quia iudicat ita esse in re, et propter hoc componit, vel dividit propter quod nullus intellectus, praeter componentem, vel dividentem, verum cognoscere potest ² ». Atque alibi : « Non neutra veritas (conceptus, et iudicii) est in intellectu obiective, nisi reflectente se super actum suum, comparando illud ad obiectum, quae reflexio , scilicet in cognoscendo quod actus talis est similis, vel dissimilis, non est sine comparatione, et divisione ³ ». Id luculento exemplo Henricus Gandav. illustravit : « Nec potest illa veritas percipi sine perceptione, et collatione ad invicem utriusque verorum secundum correspondentiam, sicut nec potest percipi veritas imaginis Caesaris sine inspectione utriusque, scilicet Caesaris, et imaginis, et collatione eorum inter se secundum correspondentiam ⁴ ». Iamvero, iudicium stricte sumtum, quo intellectus humanus res revera cognoscit, est illud, quo aliquid esse verum, aut falsum, sive quo veritas, aut falsitas rei cognoscitur. « Nemo, ait s. Augustinus, falsa novit, nisi cum falsa esse novit ⁵ ». Ergo est proprium mentis humanae iudicia non ex *instinctu* naturae, sed per comparationem terminorum conficere. Hinc iure optimo idem s. Thomas sancivit cognitionem veritatis nec sensu, nec simplici apprehensione intellectus, sed actione intellectus rem apprehensam dividente, et componente cognosci. « Cum omnis res sit vera, secundum quod habet propriam

¹) *Periherm.*, lib. I, tract. 2, c. 2.

²) *In duos libros Periherm.*, Operis secundi, q. III, n. 3.

³) *In lib. VI Met.*, q. III, n. 6.

⁴) *Op. cit.*, art. XXXIV, q. 5, n. 20, p. 555.

⁵) *De Trinit.*, lib. XV, c. 10, n. 17. Cf p. 50-52.

« formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in
 « quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet
 « similitudinem rei cognitae, quae est forma eius, in
 « quantum est cognoscens. Et propter hoc, per confor-
 « mitatem intellectus et rei, veritas diffinitur. Vnde con-
 « formitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.
 « Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim
 « visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cogno-
 « scit comparisonem, quae est inter rem visam, et id
 « quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem con-
 « formitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere pot-
 « est; sed tamen non apprehendit eam secundum quod
 « cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat
 « rem ita se habere, sicut est forma, quam de re ap-
 « prehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et
 « hoc facit componendo, et dividendo ¹ ». Hinc idem
 Aquinas collegit bruta, quae de rebus ex instinctu, non
 comparatione, iudicant, cognoscere quaedam vera, sed
 non prout ea vera sunt. « Animalia bruta bene cogno-
 « scunt aliqua vera, puta hoc dulce, sed non veritatem
 « huius propositionis, hoc est verum, quia hoc consi-
 « stit in adaequatione huius intellectus ad rem, quod
 « non possunt facere bruta ² ». Itaque concludere no-
 bis licet his verbis Scoti: « Ens potest concipi simplici
 « intelligentia, et tunc concipitur illud, quod verum
 « est: sed ratio veritatis non concipitur, nisi intelligen-
 « tia componente vel dividente: compositionem autem,
 « et divisionem praecedat simplex intelligentia ³ ».

Aliud argumentum ex modo, quem intellectus in re-
 rum cognitione tenet, erui potest. Etenim, si iudicia pri-
 mitiva, sive ea, quibus intellectus obiectivam rerum co-
 gnitionem assequitur, sine ulla comparatione fierent, ne-

¹) I, q. XVI, a. 2 c. Cf. *De Ver.*, q. I, a. 9 c.; *In lib. I Sent.*
 Dist. XIX, q. 5, a. 1 sol., et ad 7.

²) *Expos. aurea in David*, Psal. 35.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 2.

cesse foret intellectum, cum a potentia ad actum progreditur, non solum essentiam rei, sed cum ea etiam proprietates eius apprehendere, alioquin aliquid ei inesse, aut non inesse non cognosceret. Atqui, ut saepe cum s. Thoma diximus, intellectus de potentia ad actum progrediens, in primis essentiam rei omni conditione materiae exutam apprehendit, deinde proprietates eius cognoscit ¹. Ergo modus, quo intellectus rerum cognitionem assequitur, vetat, quominus primitiva iudicia ab eo sine comparatione terminorum, sed ex instinctu, sive *sponte* fieri nobis persuadeamus.

Ex quibus omnibus concludere nobis licet iudicia, quae ab appetitu proprio facultatis intellectivae in homine evolvuntur, non ex instinctu, sive *sponte*, sed per comparationem terminorum fieri, proindeque non esse instinctiva, sed comparativa.

Postquam omne iudicium instinctivum naturae intellectus humani repugnare in universum perspeximus, singula iudiciorum genera, quae Reidius, eiusque sectatores pro instinctivis habuere, ad examen revocare iuvabit, ut nulum illorum instinctivum esse patescat.

Ex historia huius controversiae, quam antea exposuimus, perspicitur, hosce Philosophos non omnia iudicia pro instinctivis aut spontaneis habuisse, sed dumtaxat *primitiva*, hoc est ea, quae in primis in anima exurgunt, quaecumque sit facultas, per quam anima ea conficit. Iamvero, certum est iudiciorum primitivorum alia esse universalia, alia autem particularia, atque illa esse propria intellectus, haec autem vel facultatis sentientis, quam *rationem particularem*, sive *cogitativam* diximus ², vel eiusdem intellectus. Primum genus iudiciorum primitivorum Reidius non negavit, immo inculcavit, quia iudicia primitiva esse fundamentum omnium iudiciorum particularium docuit. At Cousinius, quem alii secuti sunt, omnia iudicia primitiva esse particularia contendit,

¹) Cf loc. cit. p. 48. — ²) P. 204 vol. I.

quia omnia iudicia primitiva circa existentiam rerum singularium versari existimavit. Sed perperam. Et sane, cuiuscumque naturae esse, et quocumque modo fieri iudicia primitiva dicantur, illud apud omnes in confesso est, ipsa a iudiciis deductis in eo semper distingui, quod in iis, secus ac in deductis, convenientia, aut discrepantia praedicati cum subiecto sine tertiae notionis ope, hoc est *immediate* cognoscitur. Hinc de cunctis iudiciis primitivis, quocumque tandem modo a Philosophis explicentur, illud s. Thomae verum est: « Propositiones
« primae dicuntur immediatae, quia praedicatum non
« coniungitur subiecto per virtutem alterius causae prae-
« cedentis ¹ ». Iamvero, dari iudicia universalia, in quibus convenientia, aut discrepantia terminorum *immediate* cognoscitur, quaeque idcirco ab aliis iudiciis non deducuntur, certum est. Etenim, cuilibet modum, quo cognitio intellectiva in eo perficitur, parumper consideranti manifestum fit intellectum, postquam notiones rerum adeptus est, nonnullarum notionum relationes sine tertiae notionis ope, hoc est, ex sola notionum comparatione perspicere. « Aliqua sunt, ait s. Thomas, quae statim
« sine discursu rationis apprehenduntur . . ., sicut principia prima, quae quisque statim probat audita ² ». Atqui iudicia, quae circa relationes notionum versantur, et sine tertiae notionis ope fiunt, universalia, et primitiva sunt; universalia, quia notiones relativae, uti alias ostendemus, universales sunt, primitiva autem, quia iudicium, quod sine tertiae notionis ope fit, ab aliis iudiciis non pendet. Ergo dari iudicia primitiva universalia certum est. Porro, iudicia primitiva universalia ad intellectum pertinere adeo manifesta res est, ut demonstratione non egeat. Si enim universale est obiectum proprium intellectus, iudicia, quae circa obiecta universalia versantur, nonnisi ad intellectum pertinere possunt.

¹) In lib. I Sent., Dist. XII, q. I, a. 3 ad 4.

²) In lib. II Sent., Dist. XXXV, q. II, a. 2 sol. 1 c.

Quod ad iudicia primitiva particularia spectat, haec reapse dari omnes iudiciorum instinctivorum fautores asserunt, nec quisquam, nisi scepticismo litare velit, negare potest. Nam, cum quidquid existit, concretum, et singulare sit, liquet naturas, et proprietates rerum, prout in ipsis rebus concretæ existunt, non posse a nobis cognosci, nisi iudiciis particularibus, quippe quod iudicia universalia cum circa relationes universales rerum versentur, naturas, et proprietates quarumque rerum singularium manifestare nequeunt. Quamobrem aut tenendum est dari iudicia particularia primitiva, aut nihil de naturis, et proprietatibus obiectivis rerum existentium a nobis cognosci posse Scepticis concedendum est. Ad huiusmodi iudicia procul dubio respexit s. Augustinus, cum inquit: « Ipsa ratio . . . ea, quae (sensus) suggerunt, discernit ab invicem¹ ». Iudicia autem primitiva particularia partim ab intellectu, partim a ratione particulari, sive a cogitativa fiunt. Ab intellectu quidem fiunt. Namque intellectus, cum ob vim suam reflectendi ad phantasmata, ex quibus notiones rerum confecit, convertitur², species intelligibiles speciebus sensilibus, quae in phantasia sunt, applicat, ob idque res ipsas singulares intelligit. « Singularia, ad rem s. Thomas, non cognoscuntur, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem, et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae³ ». Iamvero, si intellectus res singulares intelligit, liquet 1° cum posse iudicia particularia circa res singulares efficere, quatenus universale, quod per abstractionem efformat, cum singulari, quod per reflexionem cognoscit, componit. Apposite idem Aquinas: « Secundum hoc intellectus potest de singulari, et universali propositionem componere, quod singula-

¹) *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9.—²) *Vid. Dynam.* vol. II, p. 37.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 3 ad 1. De cognitione intellectiva singularium plura in *Ideologia*.

« re per reflexionem quamdam cognoscit ». 2^o Ea iudicia particularia, quae notiones simplices rerum *immediate* consequuntur, esse primitiva, quia iudicia, quae ex notionibus simplicibus rerum immediate fiunt, a nullis iudiciis praeviis pendere queunt. A cogitativa autem, sive ratione particulari, quia omnia iudicia, quae ab ea fieri alibi vidimus, particularia sunt. Nam, cum proprietates rerum sensilium, quae sunt obiectum cogitativae, sint concretae, et singulares, consequitur singularia etiam esse iudicia, quae ratio particularis circa illas conficit.

Porro, in primis manifestum est iudicia primitiva rationis particularis iudiciis particularibus, et universalibus intellectus anteire. Cum enim cognitio humana, ut in *Ideologia* ostendemus, a sensibus originem ducat, nemo non videt unam facultatem prius, quam alteram, exerceri, si propius, quam altera, cum sensibus coniungatur. Atqui *cogitativa*, quae est cunctis facultatibus sentientibus nobilior, locum inter reliquas facultates sentientes, atque intellectum tenet². Ergo *cogitativa* prius, quam intellectus, ad actum reducatur necesse est³. Hinc iudicia primitiva *cogitativae* iudiciis intellectus praecedere certo certius est. Secundo, exploratum etiam est iudicia particularia intellectus universalibus priora esse. Nam, cum intellectus super phantasmata convertatur, ex quibus notiones rerum efformavit, consentaneum est ipsum primo iudicare de rebus singularibus, ex quorum phantasmatis notiones abstraxit⁴, deinde de rela-

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. X, a. 5 ad 3.*

²) Audiatur s. Bonaventura: « Quoniam (intellectus) coniungitur corpori, ideo habet potentias, secundum quas dependet a corpore, quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora: quia illae sunt mediae, scilicet sensus et imaginatio»; *In lib. I Sent., Dist. XXXIX, a. 1, q. 2 ad arg.*

³) « Cognitio humana, ait idem sanctus Doctor, incipit a sensu, tamquam ab exteriori, quae non perficitur, nisi perveniatur ad intellectum »; *De septem donis Sp. S., De dono intellectus, c. 1.*

⁴) « Cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circula-

tionibus notionum iudicare, et, quandoquidem iudicia, quae circa res singulares versantur, particularia, et quae circa universalia versantur, universalia sunt, iudicia particularia universalibus praecedere.

His praestitutis, nullo negotio intelligitur cuncta iudicia primitiva, sive universalia, sive particularia, fieri per comparisonem terminorum, ex quibus constant. Quod ad iudicia tum particularia, tum universalia intellectus attinet, dubitandum non est, quin per comparisonem terminorum fiant; si quidem, cum nullum iudicium, ut a nobis demonstratum est, ab intellectu sine terminorum comparatione fieri queat, omne iudicium intellectus, sive universale, sive particulare, sive primitivum, sive deductum, per comparisonem terminorum fiat necesse est. Dubitatio circa iudicia *cogitativae* dumtaxat versari potest. Nos lubenter fatemur veram, propriamque comparisonem in actionibus huius facultatis non obtinere; quippe quod, cum comparatio, uti diximus, sine cognitione reflexa terminorum institui nequeat, ipsa propria esse non potest ullius facultatis sentientis, quia facultates sentientes super seipsas non reflectuntur. Verum, quoniam cogitativa ob immediatam conjunctionem, quam cum intellectu in eodem subiecto, scilicet anima, habet, vis intellectricis quodammodo particeps est, efficitur, ut ipsa per quamdam comparisonem iudicia conficiat. « Componit, s. « Bonaventura inquit, et dividit per phantasiam, quae est « prima virtus collativa¹ ». Quae quidem comparatio procul dubio imperfecta est, quemadmodum imperfectum est iudicium, quod per eam efficitur, eaque potius intellectui, quam ipsi cogitativae, tribuenda est².

« ris, in quo est ultimum motus, quod primo erat principium, « oportet sic dicere in reflexione, ut illud, quod primo erat prius, « secundo fiat posterius »; *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 12 ad 1.

¹) *Breviloq.*, p. 2, c. 9.

²) Cf. *Dynam.*, vol. I, p. 204 sqq.

ARTICVLVS VICESIMVS NONVS

*De natura terminorum, ex quibus iudicium
constat, disseritur*

Hactenus novimus iudicium non esse actionem voluntatis, sed intellectus, atque ab intellectu omne genus iudiciorum per comparisonem terminorum fieri. Sequitur, ut modum, quem intellectus in iudicio conficiendo tenet, investigemus. Quoniam vero omne iudicium ex comparatione duorum terminorum constat, liquet nos non posse cognoscere modum, quo intellectus iudicium conficit, nisi quatenus sit natura terminorum, et quomodo intellectus eos secum comparet, noscamus.

A priori capite exordientibus illa quaestio in primis nobis occurrit, utrum termini, quorum comparatio in iudicio fit, sint ideae rerum, an ipsaemet res. Reidius, quemadmodum dictum est, censuit elementa, ex quibus iudicium constat, non esse ideas rerum, uti Lockius docuerat, sed ipsas res, propterea quod nos res per seipsas, non in ipsarum imaginibus, uti eidem Lockio visum fuerat, percipimus. Quocirca lockianam sententiam de iudicio, perinde ac aliam de natura perceptionis, cum qua necessario connectitur, ad idealismum, et scepticismum ducere mordicus contendit. In hanc sententiam Reidii, praeter Cousinium, aliosque Eclecticos, fere ii omnes concessere, qui, duce eodem Reidio, omne genus imaginum in perceptione rerum externarum sustulere.

Nobis indubia esse videtur sententia Philosophorum, qui non res, sed ideas rerum esse terminos iudicii tuiti sunt. Atque in primis futile est momentum rationis, ex quo Reidius ad ipsam reiiciendam permotus fuit. Re vera, Reidius ipsam, tanquam absurdam in se, et ad idealismum ducentem reiecit, quippe quod censuit ipsam esse consecretarium alius sententiae eorundem Philosophorum, qua nos res in earum imaginibus, non per seipsas percipere

asseritur, atque hanc aliam absurdam, et idealismo adfinem esse. At vero, sententia, quae nos res externas per earum imagines percipere statuit, ut luculenter ostendimus ¹, absurda in se est, et ad idealismum ducit, si secundum Lockium, non vero si secundum Scholasticos explicetur. Ergo inutilis est ratio, ob quam Reidius sententiam Philosophorum terminos iudicii ideas rerum, non res esse asserentium reiecit, quia vitium, quod proprium doctrinae lockianae est, Scholasticis, aliisque Philosophis commune fecit.

Quin immo argumentum, quod Reidius adversus sententiam ideas rerum esse terminos iudicii asserentem concinnavit, contra ipsum Reidium retorquere nobis licet. Nam Philosophus glascuensis sensit terminos iudicii esse res, non ideas rerum, eo quod nos res externas per seipsas, non per ideas, sive imagines earum, percipere putavit. Atqui haec eius sententia de obiecto perceptionis, ut suo loco ostendimus, est absurda in se, et idealismo viam sternit ². Ergo sententia Reidii terminos iudicii res, non ideas rerum esse asserentis et absurda in se est, et idealismo viam pandit.

Verum, haec doctrina Reidii non solum ob fundamentum, cui innitur, sed etiam ipsa in se est absurda, et non solum ad idealismum, sed etiam ad pantheismum ducit. Enimvero, in primis ipsa absurda in se est. Namque intellectus de rebus iudicium fert, non prout in seipsis sunt, sed prout ab eo apprehenduntur, si quidem cum de rebus iudicare non possit, nisi ipsas cognoscat, consequitur eum non posse de rebus iudicare, nisi prout ipsas cognoscit. « Oportet, ad rem ait « s. Thomas, quod illud, de quo aliquid enunciat, « sit apprehensum ³ ». Et alias: « Enunciatio sequitur « apprehensionem ⁴ ». Iamvero, si intellectus de rebus

¹) Vid. *Dynamil.* vol. I, p. 73-92.—²) Vid. pp. cit., et p. 95.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 5.

⁴) *Ibid.*, Dist. IV, q. II, a. 1 c.

iudicat, prout ab eo apprehensae sunt, ipsum in iudiciis conficiendis non res ipsas, sed ideas rerum inter se comparare tenendum est. Etenim, cum intellectus res non per se ipsas, sed per earum species, sive imagines, apprehendat, liquet res non esse in intellectu illas apprehendente per se ipsas, sed per notiones, sive ideas, quae ipsas repraesentant, quasque intellectus ex speciebus intelligibilibus ipsarum sibi efformat. Atqui, si res sunt in intellectu illas apprehendente per notiones, quae ipsas repraesentant, non vero per se ipsas, necesse est, ut intellectus ideas rerum, non vero ipsas res inter se comparet. Ergo intellectum de rebus non per comparisonem ipsarum rerum, sed per comparisonem idearum, quae ipsas repraesentant, iudicare dicendum est. Hinc, ut diximus, Albertus M., docuit verum et falsum non aliter cognosci, quam per compositionem notionum simplicium¹, eumque secutus Scotus inculcavit intellectum veritatem, et falsitatem cognoscere, eo quod super actus suos reflectitur, iudiciumque suum cum obiecto, circa quod versatur, comparat². S. Thomas vero asseruit iudicium fieri per coniunctionem unius rei apprehensae cum alia, aut separationem unius ab alia, et ratiocinationem ex eo quod ab una coniunctione aut divisione ad aliam progressus fit³.

Idem alia argumentatione, quam iidem Doctores nobis

¹) Cf p. 71 voluminis huius. Iuvat integrum locum exscribere, ex quo ante pauca verba adduximus: « In anima autem contingit intellectus passionum simplicium et indivisibilem, sive » (ut ita dicam) incompositorum, sicut est intellectus hominis, « vel ligni, vel alterius; qui intellectus. . . intelligentia indivisibilem et incompositorum est, in quibus neque verum neque falsum est; et ubi verum et falsum est, iam compositio quaedam intelligibilem est »; *Periherm.*, lib. I, tract. II, c. 2.

²) Videsis p. 71 voluminis huius.

³) « Et secundum hoc necesse (intellectus) habet unum apprehensum alii componere; et dividere, et ex una compositione, et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinatio, et divisione »; I, q. LXXXV, a. 5 c.

suppeditant, luculenter comprobatur: Compositio, quae per verbum *esse* sine particula negante in iudiciis asserentibus denotatur, et divisio, quae per verbum *esse*, particula negante affectum, in iudiciis negantibus significatur, non est in rebus, sed in intellectu. Etenim, uti Alb. M. scite advertit, id, quod intellectus per verbum *esse* cum aliqua re coniungit, in ipsa re sine alia re media est, et quod per ipsum verbum *esse*, particula negativa affectum, ab alia re dividit, seorsum ab ipsa re existit, non reapse separatur ab ea, quasi unquam cum ea coniunctum fuerit. Atqui, si id, quod intellectus per verbum *esse*, sine particula negante adhibitum, cum aliqua re coniungit, unum reapse cum ea est, et id, quod per ipsum verbum *esse*, particula negante affectum, ab aliqua re separat, reapse separatum ab ea existit, consequens est compositionem, et divisionem non esse in rebus, sed in intellectu. Ergo compositio, et divisio, quae in iudiciis locum habent, non sunt in ipsis rebus, sed in intellectu, hoc est non sunt affectiones rerum, sed opus intellectus. « Nota compositionis, ait, quae est inter subiectum, et praedicatum, est ab intellectu, quod sic probatur: Compositio quae est in re, sive sit formae, et materiae, sive universalis, et particularis, sive speciei, et generis, sive subiecti, et accidentis, semper est sine medio: unumquodque enim horum per seipsum inest supposito suo: sed praedicatum non inest subiecto, nisi mediante compositione: et propter hoc notam compositionis ponit intellectus¹ ». Alberto M. s. Thomas adstipulatus est multis in locis, quorum instar haec esse possunt: « Vno modo (esse). . . significat veritatem propositionis, secundum quod est composita, . . . et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto² ». Atque alibi: « Propositionis per intellectum componentem et di-

¹) *De Hom.*, tract. I, q. LVI, a. 2.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 2 sol.

« videntem formatae compositio in ipso intellectu exi-
 « stit, non in re, quae extra animam est ¹ ». Inde fie-
 ri idem Aquinas advertit, ut esse, quod copulam iudicii
 efficit, etiam subiecto aliquam privationem entis signifi-
 canti tribuatur. « Vno modo, ait, (esse) dicitur secundum
 « quod est copula verbalis significans compositionem cu-
 « iuslibet enunciationis, quam anima facit, unde hoc esse
 « non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu a-
 « nimae componentis et dividensis; et sic esse attribui-
 « tur omni ei, de quo potest propositio formari, sive
 « sit ens, sive privatio entis; dicimus enim coecitatem
 « esse ² ». Inde quoque oriri dixit, ut intellectus intelli-
 gere queat seiunctum a re id, quod a re ipsa in natu-
 ra separari nequit. « Alia est operatio intellectus com-
 « ponentis, et dividensis, et sic potest intelligi substan-
 « tia sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem
 « sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus esse albus;
 « non enim ibi est repugnantia intellectuum ³ ». Iam-
 vero, si compositio, aut divisio, quae comparisonem ter-
 minorum in iudicio consequitur, est opus intellectus, se-
 quitur comparisonem in iudicio inter ideas rerum, non
 vero inter res institui. Namque, si compositio, et divisio
 sunt opus intellectus, necesse est, ut intellectus ipsas in
 se perficiat, quippe quod omnis actio intellectus, cum
 sit cognitrix, ad genus actionum immanentium pertinet.
 Re vera, s. Thomas docuit iudicium esse actionem, quae
 in ipso subiecto, quod iudicat, perficitur. « Iudicium non
 « est actio, quae egrediatur ab agente in rem externam,
 « quae per eam transmutetur, sed est operatio quae-
 « dam in ipso operante consistens, et perfectio ipsius ⁴ ».
 Atqui compositio, et divisio in intellectu perfici non

¹) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 58, n. 5.

²) *Quodlib.* IX, a. 3 c.; cf *Quodlib.* XII, a. 1 ad 1; *Qq. dispp.*,
De Potent., q. VII, a. 2 ad 1.

³) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 11 ad 7.

⁴) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 1 ad 14.

possent, nisi termini, qui componuntur, aut dividuntur, in intellectu essent, quippe quod natura actionis immanentis expostulat, ut obiectum actionis in subiecto sit. « Ea, ait s. Augustinus, quae intelliguntur, non quasi alibi posita intelliguntur, quam ipse, qui intelligit, animus ¹ ». Et post eum s. Thomas: « Actus cognoscitivae virtutis est secundum quod est in cognoscente ² ». Atque alibi: « Actus intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intelligente ³ ». Ergo ex eo, quod compositio, aut divisio, quae comparisonem terminorum in iudicio consequitur, est opus intellectus, inde fluit ipsos terminos iudicii, inter quos comparatio instituitur, in intellectu esse. Iamvero, res sunt in subiecto, a quo cognoscuntur, non per se, sed per ideas, quae ipsas repraesentant, quia « non oportet, ut ait s. Bonaventura, cognitum adaequari cognoscenti adaequatione rei ad rem, sed sub ratione cognoscibilis ⁴ ». Ergo, si termini, quorum comparatio in iudicio fit, in intellectu sunt, procul dubio intellectus in iudiciis conficiendis ideas rerum, non res inter se comparat. Vnde s. Augustinus docuit intellectum iudicare de rebus per *similitudines incorporeas*, quas memoria ei exhibet. « Incorporeas similitudines. . . commendat memoriae, unde, cum voluerit, et potuerit, velut de custodia productas, atque in conspectum cogitationis exhibitas, iudicet ⁵ ». Immo haud latenter significavit omnes actiones, quibus iudicium, sive *immediate*, sive *mediate* fit, in anima fieri: « Ab exterioribus interiora distinguis, atque illa istis. . . anteponis. . . et ea suis quibusdam incorporalibus finibus metienda iudicas ⁶ ». Itaque tum ex natura terminorum, ex quibus iudicium fit, tum ex

¹) *De imm. anim.*, c. VI, n. 10.—²) I q. XIX, a. 6 ad 2.

³) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. II, a. 3 ad 13.

⁴) *In lib. I Sent.*, Dist. III, par. 2, a. 1, q. 2 ad arg.

⁵) *Liber ad Paulin.*, *De vid. Deo*, seu *Ep. CXLVII*, c. 16, n. 38.

⁶) *Ibid.*, c. 17, n. 42.

natura copulae, quae terminos in iudicio coniungit, luculenter perspicitur intellectum iudicia non ex eo conficere, quod res, sed quod ideas rerum inter se confert, ideoque opinionem Reidii, quam plerique recentes amplexati sunt, absurdam per se esse.

Ast haec opinio Reidii, ut ab initio innuimus, ex eo etiam reiicienda est, quod non solum ad idealismum, quem opinioni a Scholasticis propugnatae immerito Reidius obiecit, sed etiam ad pantheismum ducit. Vt argumentorum, quae adducturi sumus, vis introspeciat, ad memoriam revocari necesse est, quod Reidius non negavit iudiciorum, quae per comparisonem terminorum fiunt, terminos esse ideas abstractas rerum, sed exinde confecit iudiciis comparativis relationes abstractas, non reales rerum cognosci. Verum contendit iudiciorum, quae circa relationes reales rerum versantur, terminos esse ipsas res, non ideas rerum, quia nos res per seipsas, non per ideas earum apprehendimus, proindeque huiusmodi iudicia non per comparisonem terminorum, sed sponte, atque ex instinctu fieri. Iam, si momenta opinionis reidianae, quam in praesentia refellimus, haec sunt, contra Reidium argumentari nobis licet hunc in modum: Iudicia mentis humanae, ut paulo ante ostendimus, cuiuscumque naturae sint, sine comparatione terminorum fieri non possunt. Atqui iudiciis comparativis abstractae, non reales rerum relationes secundum Reidium cognoscuntur, quia eorum termini sunt ideae rerum, non res. Ergo relationes reales rerum nullo modo cognosci a nobis possunt, quod purus, putusque idealismus, aut scepticismus est. Praeterea, iudicia primitiva, sive instinctiva, sive spontanea, quorum ope nos reales rerum relationes Reidius, Cousinius, eorumque sectatores cognoscere obgannunt, sunt subiectiva, quia, cum a subiecto *ex instinctu*, sive *sponte* fiant, ab eo, tamquam principio unico, procedunt. Atqui iudiciis subiectivis nihil, quod ad obiectum pertinet, cognosci potest. Ergo, si iudicia primitiva non per comparisonem ter-

minorum, sed ex instinctu, vel sponte fieri dicantur, nihil, quod ad res, earumque naturas pertinet, a nobis cognosci posse cum Scepticis dicendum est. Denique Reidius, alique cum eo tuentur terminos, ex quibus iudicia primitiva fiunt, esse res, non ideas rerum, eo quod nos res, non per suas species, sive imagines, sed per seipsas apprehendere censent. Atqui opinio, quae statuit nos res per seipsas, et sine ullo imaginum subsidio apprehendere, cum pantheismo dumtaxat, ut alibi ostensum est¹, componi potest. Ergo opinio Reidii, et aliorum asserentium terminos, ex quibus iudicia primitiva componuntur, esse res, ideoque iudicia primitiva sine comparatione fieri, pantheismo favet.

Contra ea, opinio, quae terminos cuiuscumque iudicii non esse res, sed ideas rerum, proindeque omne iudicium esse comparativum statuit, si secundum Scholasticos exponatur, ab idealismo, aut pyrrhonismo, cuius a Reidianis redarguitur, omnino abhorret. Nos enim, uti antea innuimus, lubenter fatemur illam opinionem, prout a Lockio exposita fuit, ad idealismum, et scepticismum ducere; verum contendimus id non ex eo factum esse, quod Lockius intellectum ideas rerum inter se conferre censuit, sed quod obiectum perceptionis esse ideas rerum, non ipsas res putavit. Nam, cum ideae rerum, secundum hanc doctrinam perceptionis, subiectivae sint, sequitur subiectivum esse iudicium, quod ex illarum comparatione conflatur. At vero, nos, secundum Scholasticos, tuemur iudicia, quae intellectus circa res concretas efficit, etsi per comparationem idearum ab eo fiant, tamen esse obiectiva, sive termini, sive copula, quae terminos componit, in eis considerentur. Re sane vera, quod ad terminos attinet, intellectus noster, etsi res non per seipsas, sed per imagines earum cognoscat, tamen illas in seipsis cognoscit. Etenim, cum species, sive imagines rerum, quemadmodum cum Scholasticis ostendimus,

¹) P. 73, 74 *Dynamil.* vol. I; et vol. II p. 40.

non sint obiectum, quod cognoscimus, sed principium, quo obiectum cognoscimus¹, efficitur, ut intellectus per species ex phantasmatis abstractas ad res, quas ipsae species repraesentant, convertatur, proindeque non species, sed res per species intelligat. Vnde s. Bonaventura docuit species, sive similitudines rerum referri ad ipsas res, a quibus efformatae sunt. « Dicendum, inquit, quod « similitudo, sive intentio in anima . . . ortum habet ab eo cuius est, et ad illud dicitur² ». Quod si intellectus per species intelligibiles, quas ex phantasmatis rerum abstrahit, res in se ipsis intelligit, sequitur ideas, quas ipsa ex speciebus intelligibilibus rerum sibi conficit, esse obiectivas. Hinc idem sanctus Doctor advertit intellectum, cum obiectum in eius elementa dividit, sive resolvit, a concretis ad abstracta progredi, cum vero elementa ad obiectum iterum constituendum componit, ab abstractis ad concreta regredi. « Intellectus componens procedit ab abstractis ad concretum. Secundum vero intellectum resolventem est e converso³ ». Iam, si ideae, quas intellectus componit, Scholasticorum sententia, obiectivae sunt, sive quod idem valet, naturas rerum repraesentant, iudicium, prout a Scholasticis exponitur, esse obiectivum, atque idcirco ad naturas rerum cognoscendas idoneum mentis instrumentum tuto concludendum est. Idem ex modo, quo intellectus ideas rerum acquirit, luculenter perspicitur. Enimvero, intellectus species intelligibiles, ex quibus ideas rerum acquirit, ex phantasmatis ipsarum rerum abstrahit, et phantasia phantasmata ex speciebus, quas a sensibus accipit, efformat. Apposite Scotus: « Nullo actu intellectus cognoscitur aliquid a nobis, nisi praecesserit cognitio sensibilibus in sensu, hac autem cognitione praexistente, generantur consequenter posteriores cognitiones

¹) Cf p. 86 sqq *Dynamil.* vol. I, et p. 49 et 50 vol. II.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. II, dub. 4. Cf p. 98, et 99 *Dynamil.* vol. II.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, part. I, dub. 3; cf *In lib. IV Sent.*, Dist. L, part. 2, a. 1, q. 1 ad ult.

« in sensu communi, et phantasia ¹ ». Atqui phantasmata, quoties phantasia ad agendum rite comparata est, res sensibus apprehensas, et perceptiones sensiles, si sensus cunctis ad sentiendum requisitis pollent, non aliud, quam res externas, repraesentant; si quidem, ut in *Criteriologia* videbimus, si potentiae, utut ad actus suos exercendos rite comparatae, obiectum suum non assequerentur, forent potentiae, quae nihil possunt. Ergo ideae, quas intellectus efformat, quoties phantasia, et sensus rite adhibeantur, reales et obiectivas naturas rerum repraesentant. Itaque modus, quo intellectus ideas rerum sibi comparat, hasce ideas obiectivas esse luculenter commonstrat. Quod si obiectivae sunt ideae rerum, liquet iudicia, quae intellectus per illarum comparisonem de rebus efficit, esse obiectiva. Ad rem scitissime s. Thomas: « Iudicium
« fit per resolutionem in principia, unde de omnibus
« oportet nos iudicare secundum id, quod sensu accipi-
« mus ² ». Et rursus: « Iudicium intellectus habetur per
« conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae
« cognitionis principia ³ ».

Perspicuum etiam est animam posse cognoscere, utrum necne ideae, quas sibi ex speciebus intelligibilibus rerum efformat, naturas rerum repraesentent. Nam, cum ipsa, uti ab Henrico Gandav. adnotatum est, per vim reflexivam intellectus facultates suas, earumque actus cognoscat, media, quibus ideas, sive conceptus rerum sibi conficit, et modum, quo illis mediis utitur, cognoscit. Quod si haec novit, noscere etiam potest, num conceptus sui cum naturis rerum, ex quibus illos efformavit, consentiant, quia conceptus rerum cum ipsis rebus conferre potest. Anima igitur cognoscere potest, num ideae rerum, quas efformavit, naturas ipsarum rerum repraesentent. Iamvero, si anima consensum, sive, ut aiunt, *adaequatio-*

¹) In lib. XII Met. Quaestiones, lib. I, q. IV, n. 4.

²) Qq. dispp., De Ver., q. XXVIII, a. 3 ad 6.

³) 2^a 2^{ae}, q. CLXXIII, a. 3 c.

nem conceptus rei cum ipsa re cognoscere potest, ipsa procul dubio, cum de rebus iudicat, reales naturas earum cognoscere valet, licet ideas rerum, non ipsas res inter se comparet. Longum locum Henrici ad subiectam notulam ¹ amandantes, audiamus s. Thomam, qui eandem doctrinam his paucis complexus est: « Intellectus
« reflectitur supra actum suum, non solum secundum
« quod cognoscit actum suum, sed secundum quod co-
« gnoscit proportionem eius ad rem . . . unde secundum
« hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum
« reflectitur ² ».

Tota argumentatio, quam, ducibus Henrico Gandavensi, s. Thoma, aliisque, concinnavimus, ad hanc brevem formam revocatur. Anima per intellectum ea coniungit, aut separat, quae in rebus, quas per perceptionem sensitivam sentit, reapse coniuncta, aut separata existunt. « Intellectus, s. Bonaventura inquit, dum idem apprehendit, quod sensus apprehendebat, sub modo complexionis accipit, praedicans hoc de hoc, componens
« hoc illi, et dicens hoc esse album ³ ». Atqui perceptio sensitiva ex illa parte, quatenus ad rem exteriorem

¹) En luculentissima verba Henrici: « Haec autem vera, inter
« quae scilicet debet fieri huiusmodi collatio, et quae debent si-
« bi sic correspondere, sunt res ipsa, quae est vera res in sua es-
« sentia et natura, et intellectus, qui est verus ex vero conceptu
« illius rei. Quae quidem collatio fit per actum intellectus consi-
« derantis, si conceptus in intellectu, nec plus, nec minus conti-
« net, quam natura rei extra, ita quod istius collationis res extra
« sit unum extremum, et ipse conceptus de illa re sit aliud, ut
« si intellectus inveniatur, quod conceptus eius nec plus, nec mi-
« nus contineat, quam natura rei extra, iudicat quod verus est
« intellectus conceptus, et e converso si invenit, quod conceptus
« eius, plus aut minus contineat, quam natura rei extra, iudi-
« cat quod conceptus est falsus, et simile iudicium facit circa
« rem »; *Summ. Theol.*, art. XXXIV, q. V, n. 21. Cf pp. 50, et 51 voluminis huius.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. I, a. 9 c.

³) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 1, q. 3 ad arg.

refertur, est obiectiva. Ergo iudicia, quae intellectus, notionum rerum inter se comparando, efficit, obiectiva sunt.

Id ipsum ex natura copulae, quae notiones in iudicio comparat, luculentur perspicitur. Et sane, divisio, et compositio, quae per verbum *est*, sine, vel cum particula negante adhibitum, in iudicio significantur, etsi, ut ostendimus, non in rebus, sed in intellectu notiones *complexas* dividente, et componente sint, tamen fundamentum in rebus ipsis procul dubio habent. Namque, uti etiam demonstravimus, intellectus cum subiecto non coniungit, nisi ea, quae unum reapse cum eo esse comperit, atque a subiecto non seiungit, nisi ea, quibus ipsum reapse carere deprehendit, propterea quod, cum obiectum in elementa eius resolvit, ea, quae in ipso insunt, cognoscit, atque eo quod cognoscit ea, quae in ipso insunt, ea quoque cognoscit, quae in ipso non insunt. Atqui, si intellectus in iudicio coniungit ea, quae reapse unum sunt, et ea ab se disiungit, quae unum reapse non efficiunt, sequitur in ipsis naturis rerum fundamentum, sive causam esse, quamobrem intellectus illarum notiones inter se coniungat, aut ab se segreget. Ergo compositio, et divisio, quae per copulam in iudicio significantur, si in rebus non sunt, certe in ipsis fundamentum habent.

Praestat Henricum Gandavensem audire. Hic enim scite animadvertit compositionem, quam intellectus in iudicio efficit, esse *obiectivam*, quando intellectus in eo secum componit vel ea, quae revera inter se divisa antea novit, vel notiones rei, quas seorsum, sive divisim ex ipsa re sibi efformavit; *subiectivam* vero; quando intellectus ea componit, quae divisa solum ex parte sui, et nullo modo ex parte rei concepit. « Quando, inquit, intellectus componit in propositione illa, quae prius concepit divisa, divisione ortum accipiente ex diversitate rei, vel diversitate intentionum fundatarum in re, illa divisa compositionem aliquam ponunt in re. . . . Quando vero intellectus componit in

« propositione illa, quae concipit divisa, divisione ortum
 « accipiente ex parte intellectus solum, illa nullam com-
 « positionem ponunt in re ¹ ». Hinc s. Thomas mon-
 nuit *praedicationem*, sive actum intellectus unum de
 altero praedicantis vim suam accipere ab ipsa unitate
 eorum, quorum unum de altero praedicatur. « Prae-
 « dicatio est quoddam, quod completur per actionem in-
 « tellectus componentis, et dividētis, habens ta-
 « men fundamentum in re ipsam unitatem eorum,
 « quorum unum de altero dicitur ² ». Ex quo alibi eli-
 cuit verbum *est*, quod copulae munere in iudicio fun-
 gitur, habere fundamentum in *esse* rei, et *complemen-*
tum ab intellectu accipere. « Tertio modo, subdit, dicitur
 « esse, quod significat veritatem compositionis, in pro-
 « positionibus, secundum quod *est* dicitur copula, et se-
 « cundum hoc est in intellectu componente et dividen-
 « te, quantum ad sui complementum, sed fundatur in
 « esse rei, quod est actus essentiae ³ ». Eamdem rem
 Scotus uberius exposuit, cuius verba huc afferre e re est:
 « Actus secundus non est alicuius absolute, sicut primus;
 « sed est actus comparativus unius conceptus simplicis
 « ad alterum, ut eiusdem in affirmativa, vel diversi in
 « negativa: hunc autem necessario sequitur, vel conco-
 « mitatur relatio rationis in utroque extremo ad alte-
 « rum, quam habitudinem videtur signare verbum *est*,
 « ut nota compositionis. . . Vltius ista habitudo ratio-
 « nis conformis est rei: non quod oporteat in re esse
 « relationem aliquam inter extrema, ut in re, similem
 « isti rationi, quae est inter extrema, ut intellecta,
 « immo ut ab intellectu invicem comparata: nam haec
 « esset falsa: *homo est homo* ⁴ ».

Idem ex eo etiam intelligere licet, quod copula, ut
 s. Thomas advertit, in quolibet iudicio a terminorum na-

¹) *Summ.*, art. XXVIII, q. IV, n. 8, l. II, p. 427.

²) *De Ente, et Essentia*, c. 4.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIII, q. I, a. 1 ad 1.

⁴) *In lib. VI Met.*, q. III, n. 13.

tura pendet. Hoc tum *directe*, tum *indirecte* probari potest. Atque in primis, *directe*. Nam, cum intellectus terminos inter se coniungat, aut ab se separet, prout illorum naturas secum consentire, aut non consentire comperit, sequitur quidditatem, sive essentiam terminorum, ut s. Thomas advertit, esse principium, ex quo intellectus ad ipsos terminos coniungendos, aut separandos determinatur. « Compositio, et divisio, ait, posterior « est consideratione eius quod quid est, quae est eius « principium ¹ ». Atqui illud, quod ab aliquo principium habet, ab eo pendet. Ergo compositio, et divisio, quae per copulam in iudicio significantur, ab essentia, sive natura terminorum pendet. *Indirecte* id ipsum probatur hoc modo: Si compositio terminorum ab intellectu fieret, quin a natura terminorum ullo pacto penderet, unicum esse posset in omnibus iudiciis genus compositionis. Atqui exploratum est compositiones, quas intellectus in iudiciis efficit, diversas esse, prout diversae sunt naturae rerum, de quibus iudicatur. Ergo copula, quae terminos iudicii componit, a natura terminorum quodammodo pendeat necesse est. « Intellectus, sanctus Doctor « scribit, componens, et dividens diversis compositionibus « diversa diiudicat; compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione, qua « intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram ² ». Quod si copula a natura terminorum pendet, aliquod in naturis rerum, de quibus iudicium fit, fundamentum habere debet, alioquin nihil esset, quamobrem ab eis penderet. Copulam igitur, etsi sit in intellectu, non in rebus, tamen in rebus fundamentum habere concludendum est. Hac certe de causa Scotus saepe inculcavit veritatem, et falsitatem iudicii pendere, tanquam a causa, a compositione, aut divisione, quae in ipsa re existit, proindeque veritatem iudicii

¹) *Contr. Gent.*, lib. I, c. LVIII, n. 3.

²) *Ibid.*, n. 6.

Quamobrem notionem abstractam, quae ad iudicium necessario expostulatur, ex eo dumtaxat, quod est abstracta, neque particularem, ut Galluppius voluit, neque universalem, ut Rosminio placuit, esse concludendum est.

At, si Rosminius perperam censuit omnem ideam abstractam, eo ipso quod est abstracta, esse universalem, in quolibet iudicio saltem attributum universale esse oportere iure optimo contendit. Et sane, si de iudiciis universalibus, et particularibus loquamur, res demonstratione non eget. Namque, quod ad universalia pertinet, cum horum subiectum universale sit, praedicatum, quod cum eo componitur, ad nullum subiectum singulare determinatum esse potest. Quod vero ad particularia spectat, certe nihil prohibet, quin illud, quod quibusdam individuis inesse deprehenditur, cunctis individuis eiusdem speciei inesse posse intelligatur; immo id consentaneum est, si quidem, quoniam eadem est natura individuum, quae eadem specie continentur, oportet, ut id, quod uni, aut quibusdam individuis inest, ceteris eiusdem speciei inesse possit. Hinc, si qua dubitatio hac in re esse potest, ea circa iudicia singularia versari debet; si quidem, cum horum subiectum sit singulare, praedicatum ad unicum subiectum determinari cuipiam prima fronte videri potest. At vero, si ea, quae de natura iudicii hactenus disseruimus, attente consideraverimus, rem aliter se habere haud difficulter nobis persuadebimas. Et sane, iudicium, ipso Galluppio concedente, per *analysim*, et *synthesim*, hoc est per divisionem, et compositionem duorum terminorum abstractorum, ab intellectu efficitur, quia intellectus de aliqua re ex eo iudicat, quod super terminos abstractos conversus unum cum altero coniungit, aut unum ab altero separat. Atqui intellectus super attributum, tamquam abstractum, converti non potest, nisi ipsum, non tamquam a subiecto determinatum, cognoscat. Nam, si super attributum, tamquam determinatum a subiecto reflecteretur, nullam comparisonem inter attributum, et subiectum instituere posset, quia praedica-

um, prout a subiecto determinatur, cum subiecto unum efficit. Vnde s. Thomas edixit intellectum ex eo quod in re, de qua iudicat, diversas rationes considerat, subiectum, et attributum efficere¹. Ergo intellectus in iudicio attributum non tanquam determinatum a subiecto considerat. Atqui, si intellectus in iudicio attributum, non prout a subiecto determinatur, considerat, sequitur attributum in iudicio esse semper universale, si quidem attributum, quod a nullo singulari subiecto determinatur, ad plura subiecta determinabile est. Ergo in quolibet iudicio saltem attributum notionem universalem esse oportet.

Galluppius contrariam sententiam tuitus est, quia attributum, quod in subiecto singulari inhaeret, esse singulare revera in ipso habere vidit². At cl. Vir ordinem realem rerum cum ideali, non secus ac Reidius, cuius sententiam impugnavit, perperam confudit; si quidem *esse*, quod attributum habet, prout in subiecto concretum existit, est *reale*, et *esse*, quod ipsum attributum, prout a subiecto abstrahitur, in intellectu nostro habet, est *ideale*. Iamvero, praeterquam quod confusio ordinis realis cum ideali, ut non semel monuimus, vel ad pantheismum, vel ad idealismum ducit, Galluppius hac in re turpius, quam Reidius, erravit. Namque, si iudicium non ex instinctu, uti Reidio placuit, sed per comparisonem terminorum abstractorum, ut ipse sensit, efficitur, procul dubio extensio terminorum eius non ab *esse*, quod, prout in re concreti sunt, sed ab *esse*, quod, prout abstracti in intellectu super ipsos reflectente habent, pensanda est. Quapropter, quoniam intellectus, uti dictum est, super praedicatum, prout *esse* abstractum in eo habet, reflectens, illud, tanquam universale, intelligit, liquet praedicatum, etsi *esse* singulare habeat in subiecto, in quo concretum existit, tamen prout iudicium, tanquam pars

¹) « Secundum diversitatem rationum (intellectus) format « praedicatum, et subiectum »; *In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 ad 1.

²) Cf *Op. cit.*, lez. LXXXVIII, t. cit. p. 270.

eius, ingreditur, esse universale. Nec repugnat, illud, quod singulare in re est, tanquam universale ab intellectu cognosci, quia secundum illud pronuntiatum Aquinatis, quod ante demonstravimus, « intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum ¹ ».

Ex omnibus, quae huc usque statuimus, nullo negotio colligitur opinionem asserentium iudicia, quae circa res concretas versantur, unico termino constare, adeo absurdam esse, ut confutatione non indigeat. Nihilominus ipsa, quippe quae Cousinio, aliisque non infimi subsellii fautoribus gaudet, ad examen breviter revocanda nobis est.

Atque in antecessum advertendum est opinionem Cousinii ex doctrina iudicii instinctivi, quam Reidius defendit, sponte sua fluere. Et sane, si iudicium, quod circa rem aliquam concretam versatur, sine comparatione terminorum efficeretur, necesse foret in eo proprietatem cum subiecto ita coniunctam cognoscere, ut unicus terminus cognitionis ex subiecto, et proprietate eius constitueretur. Si enim subiectum, et proprietas eius, tanquam duo termini inter se distincti, iudicium constituerent, relatio convenientiae, aut discrepantiae inter duos terminos, ut modo ostendimus, nonnisi, comparatione illorum instituta, cognosci posset. Quandoquidem autem actio, qua intellectus obiectum, tanquam terminum unicum, hoc est, quin proprietatem a subiecto distinguat, apprehendit, perceptio est, inde etiam intelligitur, cur Degerandus, uti vidimus, primam actionem mentis humanae esse simul perceptionem, et iudicium senserit.

Ast, omne iudicium, quod circa rem aliquam concretam versatur, unicum terminum habere, aut a perceptione non distingui absurdum est. Re sane vera, propugnatores huius opinionis non inficiantur nos iudicio primitivo subiectum, tanquam quadam qualitate, quae in eo est,

¹) I, q. L, a. 2 c.

praeditum apprehendere. Iamvero, nos subiectum, tanquam aliqua qualitate praeditum, cognoscere non possumus, nisi relationem, quae est inter subiectum, et qualitatem eius, cognoscamus. Iudicio primitivo igitur, secundum ipsos adversarios, relationem, quae inter subiectum, et aliquam qualitatem eius intercedit, cognoscimus. Atqui quocumque modo relatio a nobis cognosci dicatur, certum est nos illam sine duplici terminorum notitia cognoscere non posse, quia omnis relatio, uti *in ordine realitatis*, aiente s. Thoma, « secundum actum exigit « duo extrema in actu existere¹ », ita *in ordine cognitionis* expostulat, ut unus terminus, tanquam ad alium relatus, cognoscatur, proindeque duos terminos, nempe aliquod unum, quod ad aliud refertur, et hoc aliud, quod refertur ad ipsum, expostulat. Ergo non possumus iudicio primitivo subiectum, tanquam aliqua qualitate praeditum, apprehendere, nisi anteceptas subiecti, et qualitatis notitias habeamus. Quamobrem, si ipsimet adversarii fatentur nos in quolibet iudicio, quod circa rem singularem versatur, subiectum, tanquam aliqua qualitate praeditum, apprehendere, iudicia primitiva non secus, ac deducta, ex duobus terminis constare, ob idque cum perceptionibus minime confundi fateantur quoque necesse est.

Nec iuvat adversarios asserere qualitates, quippe quae in subiecto existunt, cum ipso subiecto, tanquam terminum unicum, a nobis apprehendi posse. Etenim, qualitates, etsi *esse* suum in subiecto habeant, tamen essentia cuiuslibet qualitatis, ut in *Idealogia* ostendemus, ab essentia subiecti distinguitur. Atqui res, ut saepe dictum est, non per *esse* suum, sed per essentiam intelliguntur. Ergo ex eo, quod qualitates *esse* suum in subiecto habent, haud fluit ipsas posse a nobis per subiectum, in quo sunt, distinctas ab ipso subiecto cognosci. Hinc apposite s. Thomas: « Intelligendo quid est homo,

¹ In lib. I Sent., Dist. XXX, q. I, a. 1 sol.

« non ex hoc ipso alia, quae ei insunt, intelligimus,
 « sed divisim secundum quamdam successionem ¹ ».

Ne iuvat quidem Cousinium, eiusque discipulos asserere cognitionem separatam terminorum in iudiciis spontaneis non expostulari, quia haec non distinctam, uti reflexa, sed confusam cognitionem rei nobis suppeditant. Etenim, cum cognitio confusa, secundum Cousinium, et fere omnes recentes, sit actualis, neque aliter ab actuali distincta discriminetur, quam quod haec sit perfecta, illa autem imperfecta, consequitur iudicium reflexum, secundum eiusdem Cousinii doctrinam, non posse a iudicio spontaneo discriminari ex eo, quod ad illud, non vero ad hoc separata cognitio terminorum expostuletur, sed ex eo dumtaxat, quod illud cognitionem separatam distinctam, hoc cognitionem separatam confusam requirat. At, si ad iudicium spontaneum cognitio separata, licet confusa, terminorum expostulatur, necesse est in iudicio spontaneo duos terminos inter se distinctos existere, quippe quod, si duo termini seorsum ab intellectu non cognoscerentur, eorum cognitio actualis esse non posset. Ergo, si iudicia spontanea secundum Cousinii doctrinam, ab intellectu fierent, ad ea efficienda etiam separata cognitione terminorum intellectui opus foret ².

¹) I, q. XIV, a. 14 c.

²) Nemo sibi persuadeat Scholasticos Cousinii sententiae favere, eo quod docent nos, cum aliquod obiectum compositum intelligimus, confuse cognoscere elementa, ex quibus ipsum constat. Certe s. Thomas, ne de cunctis dicamus, id luculenter asseruit. « Manifestum est, ait, quod cognoscere aliquid, in quo plura continentur, sine hoc, quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum, quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam » (I, q. LXXXV, a. 3 c.). Verum in memoriam revocandum nobis est s. Thomam, aliosque Doctores cognitionem confusam a distincta discriminasse non eo quod illa est actualis imperfecta, haec actualis perfecta, sed eo quod illa est potentialis, haec actualis (vid. *Log. par. III, Method. c. II, art. 1, p. 148 sqq.*, vol. IV). Re vera, ipsi docuerunt nos, cum aliquod obiectum compositum intelligimus, simul cognoscere elementa, ex quibus illud componitur, quippe quod, quoniam « partes, aiente s. Tho-

Quod si ad quodlibet iudicium separata duorum terminorum, scilicet subiecti, et praedicati, cognitio expostulatur, sequitur admittendum non esse genus iudiciorum primitivorum, quae ex subiecto, et praedicato, non tanquam ex duobus terminis distinctis, sed, tanquam ex unico termino utrumque complectente, constant.

His omnibus, tanquam cumulus, accedit, quod opinio Degerandi, Cousinii, aliorumque Eclecticorum analysi humani sermonis, qui, ut in *Logica* diximus, modum, quo cognitio humana evolvitur, adamussim exhibet, apertissime contradicit. Enimvero, omne iudicium in quolibet idiomate tribus vocibus exprimitur, quarum una significat subiectum, altera praedicatum, tertia copulam, quae unum cum altero coniungit, aut unum ab altero separat, sive omnes tres voces distincte proferantur, sive una, vel duae illarum subaudiantur. Iam, primo, si subiectum, et praedicatum duabus distinctis vocibus in

« ma, non habent proprium esse, sed sunt per esse totius » (*In lib. III Sent., Dist. VI, q. II, a. 3 sol.*), unicum revera est *esse*, per quod totum, et partes eius sunt, sed cognitionem elementorum, quam anima per cognitionem totius habet, *esse confusam*, et *potentialem*. *Confusam* quidem, quia, etsi cognoscamus *esse* totius, et partium, tamen non cognoscimus *esse* totius, tanquam ex *esse* partium conflatum; *potentialem* vero, quia, cum cognoscimus *esse*, per quod totum, et partes eius sunt, in potentia sumus ad cognoscendum *esse* partium, quae *esse* totius constituunt. Itaque, secundum hanc doctrinam, nos, cum aliquod obiectum percipimus, quodammodo cognoscimus subiectum, et qualitates, quia cognoscendo obiectum, cognoscimus *esse*, per quod subiectum et qualitates eius sunt. Verum haec cognitio est *confusa*, quia subiectum, tanquam qualitatibus praeditum, non cognoscimus, et *potentialis*, quia, cum obiectum cognoscamus, possumus illud in subiectum, et qualitates eius resolvere, atque hoc pacto subiectum, tanquam qualitatibus praeditum, in eo apprehendere. Hinc 1° cognitio confusa rei, secundum Scholasticos, per perceptionem obtinetur, et cuilibet iudicio de eadem re praecedit; secundum Cousinium per iudicium spontaneum acquiritur, atque eiusdem rei perceptioni praecedit. 2° Quodlibet iudicium de aliqua re secundum Scholasticos perceptioni eius succedit, et sine hac fieri nequit; secundum Degerandum perceptio, et iudicium primitivum una, eademque actio animae sunt.

enunciatione exprimuntur, id argumento est subiectum, et praedicatum, tamquam duas distinctas notiones, iudicium ingredi. « Cum audio, s. Augustinus inquit, quod « dicitur animus bonus, sicut duo verba sunt, ita ex eis « verbis duo quaedam intelligo; aliud, quo animus est, « aliud, quo bonus ¹ ». Secundo, quoniam praeter duas voces, quibus subiectum, et praedicatum exprimuntur, tertia in enunciatione invenitur, per quam aubae copulantur, liquet in quolibet iudicio praeter duas distinctas notiones, quae termini iudicii sunt, actum mentis notiones illas inter se comparantis occurrere. « In omni praedicatione, scribit s. Thomas, oportet esse verbum, eo quod « verbum importat compositionem, qua praedicatum componitur, subiecto ² ». Itaque ex analysi sermonis humani luculenter patescit cuiuslibet iudicii esse duos terminos distinctos, ipsumque iudicium per actum intellectus illos terminos componentis, vel separantis fieri. Quae analysis, cum omnium sapientium calculo comprobetur, inde perspicitur 1° non solum Cousinium, qui iudicii primitivi unicum esse terminum dixit, sed etiam Reidium, qui iudicium primitivum sive terminorum comparatione fieri contendit, omnium Philosophorum, immo ipsius generis humani auctoritati adversari; 2° Garnierium oppido falsum esse, quod opinionem Reidii cunctis Philosophis ante Scholasticos probatam fuisse scripsit ³.

Cousiniana opinio absurditas magis, magisque patescet, si momenta rationis, quibus ipsa innititur, ad examen revocemus. Verum, antequam ad istud examen accedamus, mouendum ducimus, nos, cum asserimus iudicium per comparationem duorum terminorum fieri, nobis non velle duos esse oportere terminos actionis iudicatricis: si quidem, ut paulo inferius ostendemus, actionis iudicatricis, non secus ac cuiuslibet actionis animae, non nisi unicus terminus esse potest, isque, ut inferius dice-

¹) *De Trinit.*, lib. VIII, c. 3, n. 4.—²) *Perhierm.*, lib. I, lect. V.

³) *Op. cit.*, lib. VII, c. 1, § 2, vol. II, p. 5.

mus, est relatio, quae inter duos terminos intercedit. Illud contra Cousinium contendimus, relationem inter duos terminos, quae est unicus terminus, sive obiectum iudicii, non posse a nobis cognosci sine anteceptis notitiis terminorum, et, cum iudicium, quod ex anteceptis notitiis terminorum fit, ipso Cousinio concedente, sit comparativum, inde deducimus nullum dari posse genus iudiciorum, quae comparativa non sint. Hac admonitione praemissa, potiora Cousinii argumenta promamus.

Ob. 1° Terminus cuiuslibet iudicii primitivi est res concreta. Atqui in re concreta unaquaeque qualitas cum subiecto unicum *esse* efficit. Ergo unicus est terminus cuiuslibet iudicii primitivi.

Resp., *Dist. mai.* Terminus cuiuslibet iudicii primitivi est res concreta considerata, prout ipsa in se est, *conc. mai.*, considerata, prout ab intellectu apprehenditur, *neg. mai.* Item *dist. min.* unicum *esse* efficiunt, ita ut *esse* qualitatis cum *esse* subiecti confundatur, *neg. min.*; ita ut *esse* qualitatis ab *esse* subiecti realiter distinctum maneat, *conc. min.* Ergo etc.; *Neg. conseq.* Atque in primis, Cousinius, cum hoc modo argumentatur, pro re certa, et concessa sumit intellectum humanum res cognoscere secundum eundem ordinem, quem ipsae inter se tenent, adeo ut leges, secundum quas intellectus res intelligit, legibus, quibus ipsae res inter se colligantur, adamussim respondeant. At vero, hoc pronuntiatum, ut saepe innuimus ¹⁾, pantheismum redolet. Et sane, cognoscere res eo ordine, quo ipsae inter se colligantur, proprium est intellectus, qui est causa rerum, nempe intellectus divini; si quidem, cum Deus res producat, ex eo quod ipsas intelligit, necesse est res non alium ordinem inter se habere, quam quem in intellectu divino habent. Ast intellectus, qui non producit res ex eo quod illas cognoscit, sed cognoscit res, quia ipsae sunt, scilicet intellectus humanus, res cognoscere non potest eo ordine, quem in

¹⁾ Cf *Dynam.* vol. II, p. 259, 260.

se habent, sed eo ordine, quem natura ipsius intellectus expostulat¹; unde in homine « alius est, ut s. Thomas ait, « modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo² ». Hinc, quandoquidem qualitates in subiecto reapse inhaerent, atque unicum *esse completum* cum eo efficiunt, Deus unico actu, ut alias dicemus, qualitates cum subiecto intelligit. Contra ea, quoniam intellectus humanus, quemadmodum ostendimus, ita comparatus natura sua est, ut in primis quidditatem, sive essentiam rei, a conditionibus materiae, per quas in re concreta determinatur, abstractam cognoscat, unico, et primo actu qualitates simul cum essentia cognoscere nequit, sed necesse est, ut primum notiones essentiae, et qualitatum adipiscatur, dein convenientiam, aut discrepantiam uniuscuiusque qualitatis cum essentia cognoscat, sive quod idem valet, de re iudicet. Hoc s. Thomas ex natura imperfecta intellectus humani oriri probe advertit: « Intellectus noster « intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo ex « hoc, quod non statim in prima apprehensione alicuius « apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contigit ex debilitate luminis intellectualis « in nobis³ ». Neque hic modus, quo intellectus res intelligit, naturis rerum adversatur: si quidem, etsi qualitates *esse* suum in subiecto habeant, tamen *esse* qualitatum ab *esse* subiecti realiter distinguitur.

Quae cum ita se habeant, Cousinius ex eo, quod qualitates cum subiecto unam rem concretam efficiunt, inscite deduxit unicum esse terminum in iudiciis, quae circa res concretas, et singulares versantur. Ipse enim, uti ab initio ostendimus, non advertit 1^o res ab intellectu diiudicari, non prout in se sunt, sed prout ab eo apprehenduntur; ex quo factum est, ut ex modo, quo res in seipsis sunt, modum, quo ab intellectu cognoscuntur, metiretur. 2^o Non vidit *esse* qualitatum, et *es-*

¹) Cf *Logic.* par. III, *Method.* c. IV, art. 2, p. 207 sqq.

²) I, q. XIII, a. 12 ad 3; cf *Logic.* loc. cit.

³) I, q. LVIII, a. 4 c.; cf p. 48.

se essentiae, etsi unicum esse *completum* constituent, tamen, ut in *Logica* innuimus, et in *Ideologia* ostendimus, unum ab altero in ipsa realiter distingui; quapropter fieri non posse dixit, ut intellectus qualitatem, et subiectum in primis seorsum intelligat.

Ex his perspicis, quam scite Scholastici docuerint intellectum primo actu suo non intelligere simul coniuncta, tanquam unicum terminum, ea, quae reapse inter se coniuncta sunt, sed ea, quae in rerum natura coniuncta sunt, seorsum intelligere, propterea quod « intellectus noster, ut s. Thomas ait, cuius cognitio oritur a rebus, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse, nisi componendo, et dividendo ⁴ ». Duobus modis autem intellectum ea, quae coniuncta sunt, seorsum intelligere ab iisdem Scholasticis traditum est. Namque, uti Henricus Gandav. observavit, quandoque intellectus seorsum considerat ea, quae licet in una re concreta coniungantur, tamen notio unius notionem alterius non continet. Huiusmodi sunt, e. g. materia, et forma, ex quibus res constituitur, aut substantia et accidens; si quidem nec notio materiae notionem formae, nec notio substantiae notionem accidentis continet, etsi ex materia, et forma una res fiat, atque accidens nonnisi in substantia existat. Quandoque autem seorsum considerat ea, quorum unum altero continetur, sed secundum aliquem respectum ab altero seiunctum intelligi potest. Puta, in homine notio principii vegetativi notione sensitivi, et notio sensitivi notione rationalis continetur, quia uti in *Anthropologia* videbimus, principium rationale est natura sua sensitivum, et principium sensitivum est natura sua vegetativum. At, quandoquidem operationes vegetandi, sentiendi, et intelligendi, quae ex unico principio remoto, et mediato emanant, diversae sunt, licet intellectui nostro in homine principium vegetativum a sensitivo, et sensitivum a rationali seiunctum considerare. Hoc duplex genus

⁴ In lib. I Sent., Dist. XXXVIII, q. I, a. 2 ad 2.

abstractionis, quod Henricus Gandav. ¹ fuse evolvit, s. Thomas complexus est inverso ordine his paucis: « Dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum. « Vna quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili ² ».

Ob. 2° Certum est 1° cognitionem abstractivam subiecti, et qualitatis rei concretæ, ex qua iudicium comparativum fit, posteriorem esse cognitione ipsius rei concretæ, ex qua abstractio fit; 2° hanc cognitionem rei concretæ esse quoddam iudicium, quia omnis cogitatio est iudicium; 3° essentiam, et qualitatem rei in iudicio, quo res concreta cognoscitur, unicum esse terminum, quia essentia, et qualitas in re concreta unicum termi-

¹) « Quod quia difficile est intelligere, ad huius aliqualem apprehensionem notandum, quod secundum Comment. 12 *Met.*, « intellectus natus est dividere adunata in esse, ita quod illa, quae indivisa sunt in esse rei, nec potest aliquid eorum esse seorsum sine alio, manente natura rei, intellectus potest concipere seorsum unum sine altero. Quemadmodum binarius, qui est in ternario, licet manente ternario seorsum extra non potest esse, intellectus tamen binarium, qui est in ternario, seorsum, et per se concipit. Similiter, licet extra hominem non potest esse seorsum sensibile eius, intellectus tamen seorsum concipit sensibile in ipso existens, propter hoc quod concipit rationale. Et sic multa existentia in eodem, quae non possunt esse seorsum distincta, ab invicem secundum esse, bene possunt esse distincta ab invicem secundum rationem intelligibilis; et hoc dupliciter, vel secundum aequidistantiam, ita quod ratio unius non includat rationem alterius, quemadmodum distincta sunt ab invicem materia et forma, licet secundum esse sunt ab invicem indistincta in esse composito ex materia et forma, vel secundum gradus, et ordinem, ita quod ratio unius includat rationem alterius, quemadmodum in homine sunt distincta intellectivum, sensitivum, vegetativum. Includitur enim vegetativum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo, quemadmodum trigonum in tetragono, et pentagonum in hexagono, sicut vult Philosophus »; *Op. cit.*, art. XXXIII, q. III, n. 13.

²) I, q. L, a. 3 c.

num efficiunt. Atqui iudicia, quae circa rem aliquam concretam versantur, et cognitioni abstractivae subiecti, et qualitatis eius praecedunt, sunt iudicia primitiva. Ergo iudicia primitiva ex unico termino constant.

Resp., *Conc. primam partem mai.*, et *neg. reliquas*; quod *ad min. neg. suppos. Neg. conseq.* Cousinius ex eo, quod omnem cogitationem esse iudicium existimavit, asserere coactus est iudicium primitivum abstractioni praecedere, res concretas iudiciis primitivis cognosci, essentiam, et qualitatem eius in quolibet iudicio primitivo unicum terminum esse. Iamvero, quoniam falsum est omnem cogitationem esse iudicium, quippe quod, uti antea demonstravimus, intellectus primo actu essentiam rei sine qualitatibus eius intelligit, sequitur falsa quoque esse ea, quae inde Cousinius elicit. Et sane, falsum est ullum esse iudiciorum genus, quod abstractioni intellectivae praecedit: si quidem, cum notiones, quibus iudicium efficitur, per abstractionem, uti dictum est, fiant, abstractio cuilibet generi iudiciorum praecedat oportet. Falsum quoque est qualitates cum subiecto coniunctas nonnisi iudiciis primitivis cognosci, quia sensus, uti alibi ostendimus, cum qualitates apprehendunt, subiectum, in quo insunt, confuse apprehendunt. Falsum denique est essentiam, et qualitatem eius in quolibet iudicio primitivo unicum esse terminum. Namque, ut modo advertimus, quocumque modo iudicium primitivum fieri dicatur, sive ex instinctu, aut sponte, sive per comparisonem terminorum, certum est per ipsum rem concretam, tanquam subiectum aliqua qualitate praeditum, cognosci. Atqui res concreta, tanquam aliqua qualitate praedita, cognosci non potest, nisi in ea qualitas, et subiectum, in quo qualitas inest, tanquam duo termini distincti, cognoscantur. Ergo, etiamsi iudicia primitiva ex instinctu fierent, duobus terminis distinctis, non secus, ac ea, quae per comparisonem terminorum fiunt, constarent.

Quoniam nullum genus iudiciorum ex unico termino constare posse vidimus, nihil foret, cur opinionem De-

gerandi iudicium primitivum cum perceptione confu-
 dentis, cuius absurditas modo in universum a nobis de-
 monstrata est, peculiari examini subiiciamus. Et sane, hic
 Philosophus sensit primam actionem cognitricem mentis
 nostrae esse simul iudicium, et perceptionem, quia primae
 actionis cognitricis unicus est terminus, isque est realis
 existentia rei externae. Hinc, cum a nobis ostensum sit
 nullum iudicium sine duobus terminis posse fieri, liquet,
 si prima actio cognitrix unicum terminum habere de-
 bet, eam non iudicium, sed perceptionem esse oportere.
 At, ne de Philosopho, ceteroquin erudito et per-
 spicaci, omnino taceamus, eius de hac re opinio sine ullo
 examine mittenda non est. Iamvero, ea et per se valde
 abnormis est, et momento rationis innititur, quod ipsam,
 nedum sustentat, omnino destruit. Atque in primis, si
 perceptio, et iudicium sunt, ipso Degerando fatente,
 duae facultates, aut functiones diversae animae, fieri non
 potest, ut ipsae eundem terminum habeant, atque in
 unicam actionem confluant; si quidem, cum quaelibet
 actio, quemadmodum cum s. Thoma saepe monuimus, a
 suo termino, sive obiecto speciem sumat, prorsus repu-
 gnat unum, eundemque esse diversarum actionum termi-
 num, adeo ut ex illis unica actio fiat. Praeterea, ratio,
 quam Degerandus ad sententiam suam fulciendam at-
 tulit, ipsam sententiam destruit. Namque, ut scite Gal-
 luppius¹ argumentatus est, mens nostra non potest ob-
 iectum, tanquam reale cognoscere, nisi notionem reali-
 tatis, sive existentiae cum notione obiecti coniungat. At-
 qui prima actio cognitrix, secundum Degerandum, est
 iudicium, quia obiectum per ipsam tanquam reale co-
 gnoscitur. Ergo mentem nostram in prima sua actione
 notionem existentiae cum notione obiecti coniungere, se-
 cundum Degerandi sententiam, dicendum est. Iamvero,
 mens nostra, unam notionem cum altera coniungere non
 potest, nisi notiones illas in promptu habeat, easque in-

¹) *Saggio* etc., t. I, p. 23, ed. cit.

ter se comparans illarum convenientiam, aut discrepantiam cognoscat¹, atque actus, quo notiones coniungit, sine duobus terminis fieri nequit, quia coniunctio sine pluribus terminis, qui coniunguntur, concipi nequit. Ex ipsa ratione igitur, quam Degerandus attulit, eruitur 1° iudicium simplici apprehensioni terminorum succedere; 2° omne iudicium per comparisonem ipsorum terminorum fieri; 3° ad quodlibet iudicium, sive primitivum, sive deductum, duos terminos necessario expostulari.

Illud addendum hic ducimus, Aquinatem nostrum Degerandi errori, quem modo refutavimus, iam obviam ivisse. Ipse enim saepe cavendum monuit, ne iudicium cum perceptione confunderetur, propterea quod, si perceptio ad iudicium efficiendum exposcitur, certe ipsum iudicium haud constituit. Prae ceteris locis haec duo breviter afferamus: « In cognitione duo est considerare, « scilicet receptionem, et iudicium de receptis² ». Atque alibi: Dicendum, quod iudicium non dependet « tantum a receptione speciei, sed ex hoc, quod ea, de « quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium « cognitionis³ ».

Denique inquirendum nobis est, utrum terminus universalis, quem ad quodlibet iudicium necessario expostulari vidimus, ens universale esse oporteat, vel *possibile*, uti Rosminius docuit, vel, uti Giobertius contendit, *reale*. Iam haec sententia, sive secundum Rosminium, sive secundum Giobertium explicetur, prorsus reiicienda esse nobis videtur, tum quod falso fundamento innititur, tum quod absurda in se est, tum denique, quod ad exitiales errores ducit. Et sane, ut a primo capite ordiamur, Ro-

¹) « Dicendum, ait s. Thomas, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam, vel comparisonem fit. Vnde « sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut « cognoscendo differentiam, vel comparisonem rerum »; I, q. « LXXXV, a. 5 ad 1.

²) *Qq. dispp., De Verit., q. XII, a. 3 ad 1.*

³) *Op. cit., ibid. ad 2.*

sminius, et Giobertius in hanc sententiam concessere, quod primus mentem humanam perceptionem intellectivam entis possibilis habere, atque ex eo quod ens possibile sensui intimo, aut sensationi applicat, omnia cognoscere censuit; alter vero mentem humanam intuitionem Entis universalis concreti, nempe Dei, gaudere, eiusque ope omnia cognoscere contendit. Atqui utrumque pronuntiatum, uti alias ostendemus, falsum est. Ergo fundamentum, cui sententia, de qua hic agimus, innititur, sive secundum Rosminium, sive secundum Giobertium explicetur, falsum est.

Praeterea, sententia, quam Rosminius, et Giobertius tuiti sunt, absurda in se est. Enimvero, quod ad iudicia asserentia attinet, in his, quocumque modo explicentur, semper aliqua qualitas cum subiecto coniungitur. Atqui qualitas, quae cum subiecto in iudicio coniungitur, non est ens universale, sed aliquis modus entis, quippe quod qualitas in subiecto, in quo est, determinatur. Ergo qualitas in iudiciis asserentibus non est ens universale, sed aliquis modus entis. Quod vero ad negantia spectat, si praedicatum, quod in his de subiecto negatur, esset ens universale, sive reale, sive possibile, ipsum subiectum iudicii negaretur, si quidem, cum nihil extra ens sit, negando de subiecto ens universale, subiectum esse negaretur. Atqui id naturae iudicii negantis contradicit, quia, cum aliqua qualitas de subiecto negatur, subiectum sine illa qualitate esse sumitur. Ergo naturae iudicii negantis repugnat eius attributum esse ens universale. Itaque sententia, quae statuit praedicatum cuiuslibet iudicii esse ens universale, sive secundum Rosminium, sive secundum Giobertium accipitur naturae iudicii negantis repugnat.

Denique haec sententia ex eo etiam reicienda est, quod, si secundum Giobertium explicetur, pantheismus, si secundum Rosminium, idealismus redolet. Et sane si praedicatum iudicii asserentis esset ens universale concretum, dicendum foret, Ens reale, quod, secundum Giobertium,

est Deus, esse aliquid, quod ad res creatas pertinet, sive, uti Almaricus Carnotensis obgannuit ¹, principium formale rerum creatarum, et, quoniam forma rei est principium, quod rem constituit, Deum, et res creatas esse unum, idemque ens. Sin ens reale, nempe Deus, esset praedicatum iudicii negantis, de subiecto, eo ipso, quod qualitas negaretur, *esse* negaretur, indeque consequens foret ens finitum, eo ipso quod finitum est, non esse, ob idque unicum esse ens, et *limitationem*, uti Spinosam autumasse in *Logica* diximus, *esse negationem*. Quocirca sententia, quam hic impugnandam suscepimus, prout a Giobertio exponitur, pantheismum redolet.

Quod si attributum iudicii tum asserentis, tum negantis ens possibile secundum Rosminii sententiam esset, profecto non quid subiecto convenit, aut repugnat, sed dumtaxat quid convenire, aut repugnare possit, iudicii ope cognoscere nobis liceret. Iam, quandoquidem nos iudicio, quemadmodum paulo ante dictum est, perfectam cognitionem rei assequimur, inde fluere mentem humanam ita comparatam esse, ut ultra cognitionem abstractam, et hypotheticam rerum progredi nequeat. Iam, cum hoc capitale sit pronuntiatum Idealistarum, ex sententia, de qua agimus, prout a Rosminio defenditur, lata, facilisque via ad idealismum patet.

Ex sententia Rosminii, et Giobertii pantheismum, aut idealismum reapse fluere luculentius patecet, si eius originem rimati fuerimus. Enimvero, haec sententia ortum habuit ex confusione ordinis idealis cum ordine reali, ob quam philosophia Rosminii ad idealismum, et philosophia Giobertii ad pantheismum in cunctis fere suis pronuntiatis vergunt. Nam, cum hi Philosophi non

¹) Vid. Martini Poloni *Chronicon expeditissimum*, lib. IV, p. 393, Antuerpiae 1574; Nicol. Trivetti apud Dacherium, *Spicil.* t. III, p. 184, Parisiis 1772, et Odonem Ep. Tusculanum apud Gersonem, *De Concordia metaphysicae cum logica*, *Opp.* t. IV, part. 2. p. 826, ed. Dupin, Antuerpiae 1706. Almarici errorem s. Thomae innuit, I, q. III, a. 8 c.

advertissent universalitatem notionis : quae est terminus iudicii , non esse in ipso termino iudicii , sed in intellectu , qui qualitatem a subiecto seiunctam considerans , intentionem universalitatis termino iudicii adiungit , saltem unum ex terminis iudicii obiective , et realiter universalem esse oportere docuerunt. Quoniam autem ens universale secundum Giobertium est Deus , quia Deus , ut ipse Heghelii verba usurpans inquit , est ens omnium entium maxime abstractum , et concretum , et secundum Rosminium est ens possibile , idcirco ille terminum universalem , qui in cunctis iudiciis locum habere debet , esse ens universale reale , hic esse ens possibile docuit. Iamvero , quoniam confusio ordinis idealis cum reali , ut saepe innuimus , ad pantheismum , aut ad idealismum ducit , vel ex hoc capite colligitur sententiam Rosminii , et Giobertii reiiciendam esse , quia ad idealismum , prout a Rosminio explicatur , et ad pantheismum , prout a Giobertio accipitur , ducit.

ARTICVLVS TRIGESIMVS

Quid sit, quod essentiam iudicii constituit, investigatur

Postquam omne iudicium per comparisonem terminorum fieri vidimus , atque ipsorum terminorum naturam perspeximus , inquirendum nobis est , 1° utrum ad efficiendum iudicium sola comparatio terminorum sufficiat , uti Lockianis placuit , an affirmatio , et negatio , uti Scholasticis visum est , etiam expostulentur ; 2° num essentia iudicii in comparatione terminorum , an in affirmatione , et negatione consistant ; 3° quid affirmatio , et negatio sint ; 4° quomodo hae in iudicio perficiantur.

Principio , ad iudicium efficiendum solam comparisonem terminorum non sufficere perspicuum nobis videtur. Re vera , nos non possumus de ulla re iudicare , nisi ea , quae ad subiectum pertinent , ad subiectum ipsum , tamquam partes ad totum , reducamus , hoc est cum subiecto coniungamus , sive , ut Scholae aiebant , *componamus*. Nam , quoniam subiectum , et praedicatum

unico actu, ut paulo ante ostendimus, intelligere nequimus, cognoscere non possumus aliquam proprietatem subiecto inesse, aut non inesse, nisi proprietatem cum subiecto componamus. Hinc iure optimo s. Bonaventura, et s. Thomas, ut ceteros Doctores hic praetereamus, iudicium per compositionem simplicium intellectionum fieri sanxere. « Intellectus . . . , Doctor Seraphicus ait, « sub modo complexionis accipit, praedicans hoc de « hoc, componens hoc illi, et dicens hoc esse album ¹ ». Et Doctor Angelicus: « Ea, quae sunt simplicia, intellectus noster enuntiat per modum compositionis ² ». Haec compositio autem locum habet non solum in iudicio asserente, sed etiam in negante, quippe quod, « negatio, ut idem Aquinas advertit, « significat non esse de eo, « quod non est, et hoc compositionem significat ³ ». Iamvero, qualitatem ad subiectum non solum per comparisonem terminorum, sed etiam per affirmationem, et negationem reduci certo certius est. Etenim qualitas ad subiectum reducitur, quatenus illam subiecto inesse, aut non inesse cognoscitur. Atqui ex eo dumtaxat, quod aliqua qualitas cum subiecto comparatur, illam subiecto inesse, aut non inesse haud cognoscitur, sed necesse etiam est, ut qualitas cum subiecto coniungatur, vel ab eo separetur, sive quod idem est, de subiecto asseratur aut negetur. Ergo ad iudicium efficiendum sola terminorum comparatio non sufficit, sed etiam affirmatio, aut negatio expostulatur.

Iuvat idem argumentum concinnare hunc in modum: Intellectus actione iudicatrice perfectam cognitionem rei assequitur, quia illius ope cognoscit rem esse id, quod revera est, scilicet esse subiectum quibusdam modis affectum; unde s. Thomas perfectam cognitionem ex perceptione, et iudicio exurgere dixit: « Omnis cognitio perfecta duo habet, scilicet acceptionem, et iudicium de

¹) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 1, q. 3 resol.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 c.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 c.

« acceptis ¹ ». Ergo ad iudicium efficiendum requiritur, ut intellectus rem, tanquam aliqua qualitate praeditam, cognoscat. Atqui intellectus per solam comparisonem terminorum, ex quibus iudicium constituitur, rem, tanquam subiectum aliqua qualitate praeditum, non cognoscit, quia per comparisonem unum terminum in conspectu alterius ponit, sed eorum convenientiam, aut repugnantiam non cognoscit. Ergo iudicium non per solam comparisonem terminorum, sed etiam per actionem intellectus terminorum comparatorum convenientiam, aut discrepantiam perspicientis, sive per affirmationem, aut negationem efficitur.

Ex iis, quae in solutione primae quaestionis diximus, solutio secundae nullo negotio colligitur. Enimvero, essentia iudicii in eo proprie agnoscenda est, quod actionem iudicatricem intellectus constituit. Atqui intellectus, uti ex dictis patet, de re proprie iudicat, non cum terminos comparat, sed cum aliquid alicui inesse, aut non inesse perspicit unum cum altero coniungit, aut unum ab altero separat. Ergo essentia iudicii in coniunctione subiecti cum praedicato, aut separatione unius ab altero proprie agnoscenda est. Iam coniunctio attributi cum subiecto per actionem asserentem intellectus, separatio autem unius ab altero per actionem negantem ipsius perficitur. Ergo essentia iudicii in affirmatione, aut negatione attributi de subiecto proprie consistit. Praeterea, si essentia iudicii in comparisonem terminorum, non vero in affirmationem, aut negationem consisteret, iudicium asserens, et iudicium negans inter sese specie non differrent, quia in utroque iudicio comparatio terminorum invenitur. Atqui iudicium asserens, et negans specie inter se differunt, quia « divisio in affirmationem, et negationem, monente s. Thoma, est divisio generis in species ² ». Ergo essentia iudicii non in comparisonem terminorum, sed in affirmationem, aut negationem proprie consistit. Deni-

¹) *Oq. dispp., De Ver., q. XII, a. 12 c.*

²) *In Periherm. lib. I, lect. X.*

que iudicium est verum, cum asserit rem esse id, quod revera est, aut negat esse id, quod non est; falsum est contra. Atqui veritas, et falsitas iudicii ex eo solum, quod ad essentiam pertinet, oritur. Ergo essentia iudicii non in alia re, quam in affirmatione, aut negatione consistere potest. Quamobrem apposite s. Thomas docuit iudicium proprie non esse situm in comparatione terminorum, sed in cognitione convenientiae, aut discrepantiae terminorum, inter quos comparatio instituitur, adeo ut comparatio terminorum essentiam iudicii non constituat, sed solum, tamquam medium, ad ipsam constituendam concurrat. « Intellectus, inquit, cum intelligit differentiam, vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium, vel comparatorum sub ratione ipsius comparisonis, vel differentiae, sicut dictum est, quod cognoscit partes sub ratione totius¹ ». Et rursus: « Intellectus noster simul intelligit subiectum, et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione² ». « Tunc iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit, quod aliquid est, vel non est³ ». « Intellectus in hac sua operatione (*qua componit et dividit*) assentit, vel dissentit, sicut et enunciatio conceditur, aut negatur⁴ ». « Simul intelligimus subiectum, et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius⁵ ». Hinc idem sanctus Doctor iudicium definivit actionem mentis, « secundum quam componit, et dividit affirmando, et negando⁶ ».

Cum hactenus perspectum nobis sit formam iudicii in quadam affirmatione, aut negatione consistere, ordinis ratio expostulat, ut, quid affirmatio, et negatio sint, et quomodo ab intellectu perficiantur, explicemus.

¹) I, q. LXXXV, a. 4 ad 4.

²) I, q. LVIII, a. 2 c. —³) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 3 c.

⁴) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. 2, a. 2, sol. 1 c.

⁵) 1^a 2^{ae}, q. CXIII, a. 7 ad 2.

⁶) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 1 c.

Quod ad primam quaestionem attinet, in primis opinio Fichtei, atque Heghelii, qui affirmationem, et negationem esse notionem creatricem mentis autumarunt, ad examen revocanda nobis est. Fichteus enim, ut diximus, docuit affirmationem, et negationem consistere in tribus momentis, in quibus τὸ ego primo se *purum*, et infinitum, deinde τὸ *non ego*, sive aliquid extra se, demum se ipsum, nempe τὸ *ego non purum*, et finitum *ponit*, sive creat; Heghelius vero in tribus momentis, in quibus Idea in primis se absolutam et indeterminatam agnoscit, deinde in natura, et spiritu humano se particularem efficit, sive, ut ipse etiam ait, limitatam patefacit. At vero, hoc capitale pronuntiatum *logicae transcendentalis*, quam nuperi Germaniae Philosophi *logicae vulgari* sufficere conati sunt, est prorsus abnorme. Re sane vera, Fichteus, Heghelius, alique Transcendentales fautoribus logicae vulgaris concedunt iudicium esse actionem cognitricem mentis. Nam, secundum Fichteum, τὸ ego, cum se tamquam a τῷ *non ego* limitatum *ponit*, se ipsum, et τὸ *non ego* cognoscit, et, secundum Heghelium, Idea in spiritu se determinatam, et particularem cognoscit. Illud inter auctores logicae transcendentalis, et sectatores logicae vulgaris interest, quod, illorum sententia, iudicium est actio creatrix, et cognitrix; horum sententia, est dumtaxat cognitrix; illi enim tuentur mentem de rebus iudicare eo ipso quod illas creat, ita ut eadem actio sit creatrix simul, et cognitrix; hi vero de rebus iudicare, quia ipsae ei occurrunt¹. Iam, si res ita se habet, licet nobis adversus Transcendentales argumentari hunc in modum: Affirmatio, et negatio a Fichteo, et ab Heghelio in quadam *positione*, sive creatione posita est, quia secundum eos omnis actio creatrix, prout est creatrix, est etiam cognitrix. Atqui

¹) Hinc s. Bonaventura dixit intellectum de rebus iudicare ex eo quod illas invenit, non ex eo quod illas facit. « Invenire, ait, « et iudicare sunt actus potentiae cognitivae ad invicem ordinati »; *Centiloq.*, p. 3, § 22.

falsum est cognitionem in creatione consistere. Ergo affirmationem, et negationem, quae formam iudicii constituunt, in creatione consistere falsum est.

Et sane, in primis rationes, quas Fichteus, et Heghelius adduxere, ut cognitionem in creatione consistere evincerent, absurdae sunt. Namque ipsae fundamentum suum habent in hypothesis, quas Fichteus, et Heghelius ad systemata sua probanda confinxerunt. Atqui huiusmodi hypotheses, uti in *Methodologia* ostensum est, et in *Ideologia* fusius ostendemus, absurdae sunt, quia absurda sunt principia, ex quibus constituuntur, absurda est methodus, qua procedunt, absurda sunt consecutaria, quae ex illis fluunt. Ergo absurdae sunt rationes, ex quibus Fichteus, et Heghelius ad cognitionem cum creatione confundendam permoti sunt. Quod ad Heghelium attinet, illud quoque advertendum est, eum pronuntiatum, *Ens est Idea, et Idea est Ens*, sive identitatem cogitationis, et esse, ex quo totam suam philosophiam, et cum hac suam iudicii doctrinam derivavit, nullis argumentis evicisse. Contra ea, cognitionem in creatione haud consistere ex iis, quae passim diximus, non difficulter colligere licet. Atque in primis, in memoriam nobis revocemus 1^o omnem actionem cognitricem desinere in ipsum subiectum, a quo proficiscitur, quia, cum ipsa sit perfectio subiecti cognoscentis, non vero obiecti, quod cognoscitur, in ipso subiecto manet. « Necesse est, ait s. Bonaventura, esse unionem cognoscibilis ad cognoscentem, ita quod unum sit in altero . . . Necesse est intellectum cognoscentem informari a cognito ¹ » ; 2^o intellectum nostrum non solum, cum super se reflectitur, intellectionem, tamquam actionem suam, cognoscere, sed etiam, eo quod conscientia habituali pollet, se, tamquam subiectum, quod per intellectionem suam perficitur, licet confuse, apprehendere. Quocirca illud firmum, ratumque est omne iudicium, utpote quod quaedam actio cognitrix est, in anima ma-

¹) In lib. I Sent., Dist. III, p. 1, a. 1, q. 1 in arguendo.

nere, et animam in iudicio se ipsam, tamquam subiectum, quod per illud perficitur, ope conscientiae, cognoscere. Vnde s. Thomas: « Iudicium intellectus est quoddam
 « proprium ei, quod non invenitur extra in re ¹ ». E contrario, actio creatrix in aliquid extra subiectum, quod illud creat, positum transit, quia ipsa non est perfectio subiecti, quod obiectum creat, sed obiecti, quod creatur, proindeque subiectum, quod aliquid creat, illud, quod actione sua creatrice perficit, sive obiectum, quod ab eo creatur, tamquam extra se positum, cognoscat necesse est. « Actionum, ait sanctus Doctor, quaedam transeunt
 « in exteriorem materiam, circa quam aliquem effectum
 « operantur . . . , et in talibus actio est recepta in eo,
 « quod fit per modum passionis, secundum quod motus
 « est in moto ut in subiecto; et ideo in talibus est inve-
 « nire actionem in re agente, et passionem in re patiente.
 « Quedam vero sunt, quae in exteriorem materiam non
 « transeunt, ut effectum aliquem circa ipsam producant,
 « ut patet in visione, quae, cum sit actio videntis, nul-
 « lum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae
 « proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tan-
 « tum sunt. . . Secundum hoc ergo dico, quod creatio
 « est talis actio, quae effectum exteriorem relinquit ² ». Hinc idem Aquinas, et s. Bonaventura monuerunt creare non esse idem ac *agere*, sed idem ac *facere*, ideoque creationem non esse genus *actionis*, sed *factionis*; si quidem effectus actionis est in ipso subiecto, quod aliquid agit, effectus autem factionis est aliquid, quod extra subiectum, quod aliquid facit, existit. « Nec est, s. Tho-
 « mas subdit, simile de relatione volentis ad volitum (*idem*
 « *dic cognoscentis ad cognitum*) et creantis ad crea-
 « tum. . . ; nam velle est actio in volente manens, un-
 « de non contingit intelligi aliquid extra existens actu;
 « sed facere et creare . . . significant actionem termina-

¹) Qq. dispp., De Verit., q. I, a. 3 c.

²) In lib. I Sent., Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1.

« tam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi³ ». Et s. Bonaventura: « Dicendum, quod creare non est agere, sed facere; et hoc refert inter agere, et facere, nam agere in quod agat, non quod agat, exigit, facere autem e converso² ». Itaque actio cognitrix, et actio creatrix diversis modis perficiuntur. Atqui actiones, quae diversis modis perficiuntur, diversae sunt. Ergo actio cognitrix, et actio creatrix actiones diversae sunt. Iam, quoniam cognitio, et creatio diversae actiones sunt, sequitur notionem unius notione alterius non contineri, prindeque iudicium, quod est actio cognitrix intellectus, cum creatione confundi non posse.

Quod si Fichtei, et Schellingii systemata parumper expenderimus, hosce Philosophos nomine creationis abusos esse nullo negotio perspiciemus; si quidem terminus actionis, quam creatricem nuncuparunt, prout ab eis explicatus fuit, reapse non est productio alicuius rei, sed notitia rei, quae iam existit. Enimvero, τὸ *non ego*, quod est terminus activitatis τὸ *ego*, non est aliud, secundum Fichteum, nisi ipsum τὸ *ego* infinitum, quod finitum sibi ipsi apparet; itemque ideae limitatae Heghelii non sunt aliud, nisi Idea absoluta, quae se ipsam diversis modis determinatam in spiritu humano deprehendit, ita ut diversitas τὸ *non ego* a τὸ *ego*, et cuiusque ideae limitatae ab Idea absoluta sit phaenomenica, sive *apparens*, non vero *realis*. Atqui, quocumque modo determinatio, sive limitatio intelligatur, actio, per quam aliquod ens, sive subiectum sibi ipsi determinatum, sive limitatum apparet, est actio cognitrix. Ergo Fichteus, alique Transcendentales non aliud *creationis*, sive *positionis* voce designarunt, nisi id, quod a Philosophis, quas ipsi vulgares vocant, *cognitio* dictum fuit.

At vero, Transcendentales, eo quod cognitionem a productione repetunt, atque illam cum hac confundunt,

¹) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 79, n. 3.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. I, a. 1, q. 1 ad arg.

absurdam doctrinam produnt. Nam, si res ita se haberet, productio quodammodo causa cognitionis dicenda foret, si quidem mens, eo quod res produceret, ipsas cognosceret. Sed hoc valde absurdum est; nam, si cognitio quandoque est causa productionis, productio causa cognitionis nunquam esse potest. Et sane, si causae, quae effectum producunt, intellectu pollent, cognitio in ipsis est causa exemplaris effectus; si quidem, cum quidquid aliquid agit, secundum naturam suam illud agat, necesse est causam, quae intellectu pollet, effectum ex cognitione eius producere. Ita scientia architecti est causa exemplaris aedificii, quia aedificium secundum exemplar, quod in mente efformavit, condit, nequē condere aedificium potest, nisi eius exemplar, sive typum mente conceperit. Apposite s. Thomas: « Producitur. . . aliquid per potentiam rationalem; et hoc
« producitur in similitudinem producentis, quantum ad
« speciem non naturae, sed in ratione existentem, cum
« omne agens agat sibi simile aliquo modo, sicut domus
« producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei,
« quam artifex habet in mente ¹ ». Brevius s. Bonaventura eandem sententiam exposuit: « Agens per intellectum pro-
« ducit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in
« mente, sicut artifex producit arcam ² ». Hinc a Philosophis Christianis, ut alias dicemus, concorditer traditum est Deum, quippe qui est causa omnium rerum, res producere, eo quod ipsas cognoscit, si quidem Deus, cum ideas omnium rerum ab aeterno in se habeat, res in tempore secundum illas ideas creat. Praeclare ad hanc rem s. Augustinus: « No-
« verat ergo Deus omnia, quae fecit, antequam faceret. Non
« enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non
« nisi facta didicisse, nescisse quid faceret, sed scisse quod

¹) *In lib. I Sent.*, Dist. VII, q. I, a. 1 c. *In lib. de Causis* (c. XIX), ut alibi diximus, « Oportet, scribit sanctus Doctor, effectus prae-
« existere in causis *exemplariter*; quia causae producunt effectus
« secundum suam similitudinem, et causata habent imaginem
« suarum causarum ».

²) *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. I, a. 1, q. 1 ad arg.

« fecit. Hoc enim , si de aliquo artifice homine dicere-
« mus , insipientissime saperemus. Noverat ergo ea fa-
« cienda, non facta, noverat , ut faceret , non quia fe-
« cerat. Proinde, quamvis iam nota essent, quia nisi a
« sciente non fierent , non tamen facta esse coeperunt ,
« quae ut fierent, sciebantur, antequam fierent ¹ ».

E contrario, productionem esse causam cognitionis omni-
no repugnat. Etenim , si ens cognoscit id , quod pro-
ducit , productio rei cognitione ipsius , si non tempore,
saltem natura posterior est. Atqui id, quod altero, sal-
tem natura, posterius est, causa huius esse non potest.
Ergo, si ens cognoscit id, quod producit, productio cau-
sa cognitionis esse non potest. Quin immo cognitio est
causa productionis, quia, ut modo diximus, cum de causa
intellectu pollente agitur, cognitio causa productionis est.
Ad rem s. Bonaventura: « Omnis cognoscens ideo distincte
« producit , quia distincte cognoscit , non e converso ,
« ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi ² ».
Sin illud, quod producit, non cognoscit, sequitur produ-
ctionem esse actionem *coecam* , hoc est actionem , quae
nec cognitrix est, nec cognitionem comitem habet. Atqui,
si productio est coeca, causa cognitionis esse non potest,
quia effectus , prout effectus est , id continere nequit ,
quo causa caret. Ergo , si ens id , quod producit , non
cognoscit, productio causa cognitionis esse nequit.

Iam , si cognitio rei ex ipsa productione rei exurgere
non potest ³, productionem in cognitione non consistere,
sed esse actionem diversam a cognitione pro certo ha-
bendum est.

Quod si productio in cognitione non consistit , affir-
matio, et negatio , quae in iudicio locum habent , cum
creatione, sive *positione*, confundendae non sunt, quia

¹) *Ad Orosium contra Priscil. et Orig.*, c. VIII, n. 9.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, a. 1, q. 1 *resol.*

³) Cf ea, quae diximus *Logic.* part. III, circa abnormitatem il-
lius effati, quo mentem humanam non aliud scire pronuntiatur,
nisi quod ipsa facit, sive uti aiunt, *construit*.

affirmatio, et negatio non solum secundum Philosophorum vulgarium, sed etiam secundum Transcendentalium doctrinam actiones cognitrices sunt. Hinc s. Thomas sapienter dixit intellectum humanum, cum de rebus iudicat, affirmationem, et negationem non producere, sed *invenire*. Ait enim: « Affirmatio vera significat esse de eo, quod est, et negatio significat non esse de eo, quod non est; et hoc compositionem significat, quam intellectus componens, et dividens adinvenit ¹ ».

Id ipsum ex vi copulae, quae affirmationem, aut negationem constituit, perspicere etiam licet. Nam, si affirmatio, et negatio in quadam productione consisterent, copula, quae affirmationem, aut negationem in iudicio significat, obiectiva, et realis foret. Et sane, si affirmatio, et negatio quaedam species productionis essent, termini, quorum unus de altero per copulam asseritur, aut negatur, vi ipsius copulae *ponerentur*, sive crearentur. Atqui creatio, sive *positio* est actio omnino obiectiva, et realis. Ergo, si affirmatio, et negatio quaedam species productionis essent, copula, qua in iudicio unus terminus de altero asseritur, aut negatur, obiectiva, et realis foret. Quod quidem cum falsum sit, quia copula, uti antea ostendimus, est subiectiva, vel ex hoc capite perspicitur absurdam esse Transcendentalium doctrinam, qui affirmationem, aut negationem propriam iudicii esse productionem obgannunt.

Fichtei, et Heghelii opinionibus reiectis, ad Giobertii opinionem excutiendam progrediamur necesse est; haec enim hodierni pantheismi germanici surculus est. Philosophus Pedemontii, ut diximus, censuit iudicium non esse aliud, nisi repetitionem iudicii divini, atque idcirco a iudicio divino realitatem suam mutuari. Absurdam hanc opinionem argumentis directis in praesentia refellere non possumus, quia pronuntiata, ex quibus ipsam Giobertius deduxit, alias excutienda nobis erunt; quamobrem solis argumentis *indirectis* utemur.

¹) In lib. II Sent., Dist. XXXIV, q. I, a. 1 sol. Cf p. 11 sqq.

Principio, Giobertius ad iudicium humanum cum divino coniungendum ex eo permotus fuit, quod, si iudicium humanum a divino seiungeretur, aut idealismus vulgaris Berkeleyi, aut pantheismus, sive idealisticus Fichtei, sive absolutus Heghelii admittendus foret. Atqui nos ostendimus, si iudicium humanum a divino, secundum Scholasticorum placita, segregetur, in neutrum vitium incurri. Non in primum; quia intellectus, uti diximus, iudicio ea secum coniungit, aut ab se segregat, quae in rerum natura reapse coniuncta, aut segregata ipse deprehendit; non in alterum, quia affirmatio, et negatio sunt actiones intellectus, quae naturas rerum non creant, sed creatas expostulant. « Praecedit, s. Augustinus scribit, cognitio quidquid cognosci potest. Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest⁴ ». Ergo falsum est iudicium humanum non posse a divino seiungi, quin aut idealismo vulgari, aut pantheismo transcendentali litetur. Praeterea, Giobertius contendit iudicium humanum esse repetitionem iudicii divini, atque ab hoc omnem vim suam mutuari, eo quod Deum mundum creantem esse obiectum concretum, et immediatum intellectus humani putavit. Atqui valde absurdum, uti alias ostendemus, est Deum esse obiectum immediatum intellectus humani. Ergo absurda est ratio, ob quam Giobertius iudicium humanum esse repetitionem iudicii divini sibi persuasit, atque iudicium humanum ex eo quod est repetitio iudicii divini esse obiectivum deduxit.

Nulla vero, immo absurda est argumentatio, qua Giobertius probare studuit doctrinam Philosophorum, qui spiritum humanum iudicii sui auctorem esse docent, aut ad idealismum vulgarem, aut ad pantheismum sive idealisticum, sive absolutum ducere. Illa, ut dictum est, huc redit: Si spiritus humanus est auctor iudicii sui, consequitur iudicium humanum a spiritu, qui eius subiectum est, vim suam sumere, quia vis cuiuscumque

⁴) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32, n. 49.

actionis a subiecto, quod est principium eius, pensanda est. Atqui spiritus humanus distinguitur ab obiecto, de quo iudicat. Ergo, si spiritus humanus est auctor iudicii sui, alterutrum dicendum est, nempe aut iudicium esse subiectivum, aut spiritum obiectum, de quo iudicat, *creare*; quorum primum idealismi vulgaris, alterum pantheismi transcendentalis decretum est.

Verum, in primis, si principium huius argumentationis veritati consentaneum esset, exinde aut idealismus vulgaris, aut pantheismus transcendentalis, quorum Giorbertius sententiam Scholasticorum immerito insimulavit, necessario fluere. Re sane vera, iudicium humanum, quodcumque sit, et quocumque modo effici dicatur, est quidam modus, sive affectio subiecti iudicantis. Id brevi hoc argumento luculenter evincitur: Iudicium, quocumque modo explicetur, semper est, uti inter omnes convenit, actio subiecti iudicantis¹. Atqui omnis actio est modus, sive affectio subiecti aliquid agentis. Ergo iudicium, quocumque modo a Philosophis explicetur, est modus, sive affectio subiecti iudicantis. Minor probari potest duobus momentis, quorum unum s. Thomas, alterum s. Bonaventura nobis suppeditant. Primum huiusmodi est: Actio, etsi ab obiecto speciem, et nomen sumat, tamen intra ipsum subiectum, quod aliquid agit, efficitur, propterea quod, cum forma, sive essentia, secundum quam subiectum aliquid agit, intima subiecto sit, immo ipsum subiectum constituat, actio intra ipsum subiectum efficiatur necesse est. « Actio, s. Thomas inquit, non significatur, ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat actionem esse in agente² ». Atqui, si actio fit intra subiectum, quod aliquid agit, procul dubio affectio ipsius subiecti est. Ergo actio, quocumque modo explicetur, est semper affectio, sive modus subiecti agentis. Alterum ita se habet: Subiectum agens, in quo actio ab essentia distin-

¹) Cf loc. cit. p. 82, not. 4.

²) *Qq. dispp., De Pot., q. VIII, a. 2 c.*

guitur, non potest quidquam agere, nisi immutetur; nam, cum non sit secundum essentiam suam in actu, necesse est, ut aliquid in se recipiat, per quod ad agendum disponatur. Atqui anima, ut saepe diximus, est subiectum agens, cuius actio ab essentia distinguitur. Ergo anima non potest aliquid agere, nisi immutetur. Iam, cum anima non immutetur, nisi per aliquem modum, quem in se recipit, liquet omnem actionem animae esse aliquem modum, sive affectionem eius. « Agens, subdit Doctor Seraphicus, quod non est sua actio, sic agit quod inter ipsum et effectum cadit medium, quod disponit ipsum, et tale agens numquam fit agens de non agente, quin mutetur, quia novum quid sibi advenit¹ ». Itaque, cum iudicium sit actio subiecti iudicantis, necesse est, ut ipsum, quocumque modo fieri dicatur, modus subiecti iudicantis sit. Quamobrem, si iudicium ex eo dumtaxat, quod est affectio subiecti iudicantis, subiectivum esset, intellectus humanus nonnisi iudiciorum subiectivorum capax foret, proindeque nihil de natura obiectiva rerum unquam cognoscere posset. Quod cum capitale dogma idealismi vulgaris, et scepticismi sit, inde patet principium argumentationis giobertianae idealismo, et scepticismo esse adfine. Frustra Giobertius sibi persuasit vitium subiectivismi omnino vitari, si mens humana, cum de rebus iudicat, iudicium divinum *repetere* dicatur. Et enim, etiamsi concedatur iudicium humanum a iudicio divino pendere, eiusque repetitionem esse, illud firmum manet ipsum esse actionem subiecti iudicantis, quia, eodem Giobertio fatente, iudicium divinum, prout a spiritu humano repetitur, iudiciumque humanum efficitur, reapse distinguitur a se ipso, prout divinum est. Atqui omnis actio subiecti cognoscentis, secundum Giobertium, est necessario subiectiva. Ergo, etiamsi iudicium humanum esse repetitionem iudicii divini concedatur, ipsum,

¹) In lib. I Sent., Dist. VIII, part. I, a. 2 ad arg.

secundum eiusdem Giobertii principia , subiectivum esse non desiuit.

Quod cum ita sit, liquet, si principium argumentationis giobertianae admittatur, non aliam ad idealismum, vel scepticismum vitandum viam superesse, quam si iudicium, quo anima res intelligit, extra animam fieri dicatur. Haec hypothesis, uti alibi dictum est ¹, Cousinio, eiusque non paucis discipulis eiusdem principii propugnatoribus re vera arrisit. Verum Giobertiani hac hypothesisi, si idealismum, et scepticismum scopulos vitant, in vitium pantheismi hegheliani, quo Cousinii sententia laborat, praecipites ruunt. Namque, uti contra Cousinium animadvertimus, ratio absoluta, quae nullius mentis propria est, sed ex qua omnes mentes humanae iudicia excipiunt, non aliud esse potest, nisi Idea-Ens, sive Absolutum heghelianum, quod in spiritu humano iudicat, sive, ut secundum Heghelium loquamur, se iudicans manifestat ². Ex quibus omnibus luce meridiana clarius patescit principium, cui Giobertius in sua iudicii doctrina stabilienda innititur, ad ipsos errores ducere, quos vitandi gratia se illam doctrinam excogitasse professus est.

Praeterea hocce principium, quo Giobertius, alique Ontologi post Pyrrhonios, et Idealistas tantopere abutuntur, non solum, eo quod ad exitiales errores ducit, sed etiam ipsum per se falsum est. Re sane vera, num aliqua actio cognitrix mentis humanae sit obiectiva, an subiectiva, non ex subiecto, nempe mente humana, quae est eius principium, sed ex obiecto, quod est eius terminus, inspiciendum est. Enimvero, res per id, quod commune ipsis est, inter se distinguendae non sunt. Atqui commune est omnium actionum mentis humanae esse aliquos modos, sive affectiones eius, quia mens humana, uti modo dictum est, per quamlibet actionem suam aliquo modo afficitur. Ergo ex eo quod actiones sunt modi subiecti, principium ad illas descri-

¹) *Dynamil.* vol. II, p. 59. — ²) *Ibid.* p. 125.

minandas sumi nequit. Quod si actiones cognitrices animae ex parte subiecti, sive ipsius animae discriminari nequeunt, inde sequitur ipsas ex parte obiecti inter se discriminandas esse. Nam, cum actiones nonnisi ad subiectum, vel ad obiectum referri queant, ex alterutro capite differentia illarum repetenda est; hinc, si ex parte subiecti inter se non differunt, ex parte obiecti, sive termini differant necesse est.

Praeterea, principium, quo nos res distinguimus, ut s. Bonaventura monuit, non aliud esse potest, nisi illud ipsum, quo res intelligimus. « Eadem, inquit, est ratio innotescendi, et distinguendi ¹ ». Enimvero, essentia, sive forma rei, quemadmodum est principium, quo rem intelligimus, ita est principium, quo rem a ceteris rebus distinguimus. Nam, cum quaelibet res per essentiam suam a reliquis rebus distinguatur, quia per ipsam in certa specie constituitur, sequitur, nos sicut quamlibet rem per essentiam suam intelligimus, quia ipsa per essentiam suam in certa specie constituitur, ita quamlibet rem a reliquis rebus per suam essentiam etiam distinguere. Atqui actiones cognitrices animae ex terminis, sive obiectis suis intelligimus. Ergo ipsas nonnisi ex obiectis suis inter se distinguere nobis licet. Hinc s. Thomas: « Omnis actus ex obiecto habet speciem ² ». Species « actus consideratur ex obiecto, in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur ³ ». Vnde, « cum actus distinguantur per obiecta, oportet dicere diversos actus, qui « terminantur ab obiecta diversa ⁴ ».

¹) *In lib. I Sent.*, Dist. XXVI, a. unic. q. 4, resol.

²) 2^a 2^{ae}, q. XXVI, a. 7 c. — ³) I, q. LXXIX, a. 6 c.

⁴) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 c. Nec putandum est s. Thomam sibi contradicere, quod actionem a subiecto, quod aliquid agit, speciem suam sumere interdum asserit. Etenim ipsemet sanctus Doctor advertit actionem quodammodo a subiecto speciem sumere, quia, cum a vi interna animae oriatur, naturalis animae est, sed proprie a termino, sive obiecto speciem capessere. « Dicendum, ait, quod actio aliqua ex duabus naturalibus speciem accipere videtur, scilicet ex agente et termino...

Iam , si actiones animae ex suis obiectis distinguuntur , consequitur actionem cognitricem animae obiectivam , aut subiectivam dicendam esse , prout terminus , sive obiectum eius vel est aliquid reale , vel aliquis modus intelligendi , qui ab intellectu ad rem non refertur. Ex quo vides iudicium humanum ipsum per se , atque a iudicio divino segregatum , obiectivum esse posse , si obiectum reale manifestare valet. Atqui iudicium , uti ostendimus , ipsum per se obiectum reale manifestare valet. Ergo iudicium humanum obiectivum esse potest , quin ipsum ad iudicium divinum , tanquam eius repetitio , referatur.

Hactenus vidimus affirmationem , et negationem 1° constituere essentiam iudicii ; 2° esse actionem mere cognitricem , non vero cognitricem , et creatricem ; 3° esse obiectivam per se , non ex eo , quod est repetitio iudicii divini. In praesentia inquiramus , utrum iudicium fiat per unicam relationem affirmationis , aut negationis , quemadmodum Scholastici , et plerique recentes senserunt , an etiam per alias relationes , nempe temporis , spatii , causae , et effectus , aliasque id genus , uti Iavaryius contendit. Solutio huius quaestionis ad definitionem iudicii , quam cum Scholasticis tradidimus , tuendam magni momenti est ; si enim relationes temporis , spatii , aliaeque id genus munere copulae in iudicio fungi possent , iudicium actus intellectus praedicatum de subiecto asserentis , aut negantis definiri non posset , quemadmodum a Scholasticis definitum fuit.

Iamvero , haec doctrina Iavaryi omnino falsa est. Nam , cum philosophia in supremis principiis rerum , et cognitionis humanae investigandis versetur , res , et actiones , quibus anima res cognoscit , ex supremis illarum prin-

« Proprie tamen actio , sicut et motus a termino speciem habet ; a
 « principio autem habet proprie , quod sit naturalis. Motus enim ,
 « et actiones naturales dicuntur , quae sunt a principio intrinse-
 « co » ; *Qq. dispp. , De Pot. , q. VI , a. 8 c. .*

eipiis a Philosophis definiendae sunt. Atqui suprema principia iudicii, quod, ipso Iavaryo consentiente, est actio cognitrix animae, sunt affirmatio, et negatio. Ergo iudicium ex affirmatione, et negatione definiendum est. Quin affirmatio, et negatio re ipsa sint suprema principia iudicii, dubitari non potest. Enimvero, iudicium, uti ex dictis perspicitur, circa diversos modos, in quos ens per categorias dividitur, versatur; siquidem in eo de subiecto praedicatur vel eius essentia, sive *esse* essentiale eius, vel aliquod, quod eius *esse* minime ingreditur. Hinc suprema principia, per quae iudicium efficitur, eadem esse debent, ac illa, per quae ens dividi intelligimus. Atqui suprema principia, per quae ens dividi intelligimus, uti in *Logica* demonstratum est, sunt affirmatio, et negatio. Ergo affirmatio, et negatio sunt quoque suprema principia, per quae iudicium efficitur. Quamobrem, cum iudicium ex supremis principiis cognitionis definiendum sit, liquet Scholasticos iudicium per actum affirmationis, et negationis iure optimo definivisse.

Vt vis argumenti, quod adduximus, luculentior fiat, mente reputandum est 1^o *ens*, ut in *Ideologia* dicemus, esse id, quod nos in rebus primum intelligimus; 2^o ad conceptum entis reliquos conceptus mentis nostrae revocari, propterea quod intellectus extra ens non aliud, quam nihil, concipere potest, ipsumque nihil nonnisi per ens cognoscit. Iamvero, quocumque modo iudicium fieri dicatur, illud certum est, nos quolibet iudicio aut aliquam determinationem entis in subiecto agnoscere, quae in eo est, aut aliquam determinationem ab eo remove, quae in eo non est. Atqui primum per affirmationem, alterum per negationem fit. Ergo affirmatio, et negatio sunt suprema principia, per quae iudicium fit.

Iuvat hoc ipsum argumentum magis, magisque enucleare, ut opinio, quam Iavaryus tuitus est, omnino exsuffletur. Iudicium, quod principium contradictionis, nempe *aliquid non potest simul esse, et non esse*, complectitur, omnibus optimae notae philosophis consentien-

tibus, in ordine logico iudiciorum primum locum obtinet, ita ut ab hoc iudicio, monente s. Thoma, cetera iudicia vim suam mutuentur. « Nec aliquis, ait, potest « secundum hanc operationem (iudicium) intellectus « aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto ¹ ». Cuius rei ratio est, quod, cum cetera iudicia, ipsis axiomatis non exceptis, circa determinatos modos entis versentur, iudicium, quod principium contradictionis exhibet, circa ens universe, et absolute consideratum versatur. Et sane, quemadmodum conceptus entis, ut modo diximus, est primus conceptus, ad quem reliqui conceptus mentis revocantur, et in quo fundamentum, sive *rationem ultimam* sui agnoscunt; ita principium contradictionis, quod circa conceptum absolutum entis versatur, est primum iudicium, quod in se rationem ultimam eliquorum iudiciorum continet, et ad quod cetera revocantur. « In complexis vero, apposite Henricus Gandavensis scribit, primum principium, et primus conceptus « est, qui primo fundatur super conceptum entis, in « quantum ens est, et est ille, *de quolibet affirmatio*, « *et negatio, et non simul* ², quia fundatur super entis « intentionem in comparatione ad suum contrarium, « quod est non ens, priusquam sub ente consideretur « descensus ad aliquam partem entis ³ ». Et s. Thomas; « Post primum principium, ad quod omnia reducuntur, « ut dicitur in *IV Met.*, scilicet quod affirmatio et negatio non verificatur de eodem, ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus ⁴ ». Iamvero, si cuncta iudicia in iudicio, quod principium contradictionis exhibet, rationem ultimam sui habent, necesse est, ut ea secundum illam normam efficiantur, qua istud efficitur. Atqui iudicium, quod principium contradictionis continet, per affirmationem, et

¹ In lib. *IV Met.*, lect. 5.

² Verba sunt Aristotelis *Met.* lib. IV, c. 3, ed. cit.

³ *Op. cit.*, art. I, q. 12, n. 9, vol. I, p. 52, ed. cit.

⁴ In lib. *III Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 2, sol. 2 ad 2.

negationem efficitur. Ergo reliqua iudicia etiam per affirmationem, et negationem efficiantur oportet. Itaque illud ratum, firmumque sit, quemadmodum iudicium primum, quod principium contradictionis est, fit per affirmationem, vel negationem entis absolute spectati, ita reliqua iudicia, quae illi subiiciuntur, per affirmationem, et negationem certorum modorum entis fieri.

Id ab ipsis exemplis, quae Iavaryus protulit, comprobare in promptu est. Enimvero in omnibus iudiciis, quae a Iavaryo exempli loco adducta sunt, affirmatio, vel negatio inveniuntur; si quidem relationes substantiae, spatii, temporis, causae, et effectus, aliaeque huiusmodi, quae in quibusdam iudiciis inveniuntur, non aliud sunt, quam diversi modi, secundum quos prima, et suprema omnium istarum relationum, nempe relatio affirmationis et negationis, determinatur, et diversae, si ita loqui fas est, formae, quas ipsa induit. Nimirum, quemadmodum gradus intelligibilitatis, qui in diversis naturis rerum conspiciuntur, diversi sunt, licet intelligibile, prout huiusmodi nempe quoad *formalem rationem* intelligibilitatis sit specie unum, ut infra videbimus; ita, quamvis unica sit relatio, per quam iudicium universe consideratum perficitur; tamen ipsa in diversis iudiciis secundum diversos modos determinata invenitur. Haec doctrina luculenter exposita nobis occurrit apud Henricum Gandavensem, qui opinionem Iavaryi data opera confutasse videtur; quocirca eum disserentem audire praestat: « Quemadmodum enim sunt
« quaedam sensibilia per se, et primo, ut album, quaedam
« per se non primo, ut figura, quaedam omnino
« per accidens, et hoc vel simpliciter per accidens, ut
« umbra, qua percipitur iuxta lucem, eadem in qua
« percipitur lux, vel accidentaliter per accidens, ut Diatrii
« filius, qui non percipitur a sensu in se secundum
« quod filius, sed solummodo a virtute superiore: sic
« sunt quaedam intelligibilia per se, et primo, ut absoluta,
« quaedam per se et non primo, ut relationes, quia non
« intelliguntur nisi iuxta absoluta, sicut sensibilia per se

« non primo, nisi iuxta, illa, quae sunt sensibilia per se
 « et primo. Movent tamen seipsis obiective relationes in-
 « tellectum, sicut sensibilia communia sensum. De modo
 « talium intelligibilium sunt complexiones, quia in qua-
 « dam relatione consistunt, quam secundum composi-
 « tionem et divisionem instituit intellectus. Vnde et se-
 « cundum complexiones diversas secundum affirmatio-
 « nem, et negationem, et *differentias temporis* diversas
 « inter eosdem terminos, diversas sunt intelligibilia se-
 « cundaria, in quibus *principali compositione* tempus
 « conintelligit, et sic *componit* ¹ ».

Quoniam ad iudicium efficiendum praeter comparationem etiam affirmationem, aut negationem expostulari, atque in hac proprie essentiam iudicii consistere ostendimus, et quid affirmatio, et negatio sint, novimus, nihil aliud ad tractationem de iudicio absolvendam superest, quam, ut quomodo iudicium negans, et iudicium asserens ab intellectu efficiantur, investigemus.

Ad huius investigationis exitum, si omnia, quae in toto huius tractationis progressu statuimus, mente reputemus, facile pervenire nobis licet. Principio, ad memoriam nobis revocemus intellectum ope reflexionis indigere, ut iudicium sive asserens, sive negans conficiat, propterea quod intellectus unum terminum de altero asserere, aut negare non potest, nisi eorum notiones inter se conferat, et duas notiones inter se conferre non potest, nisi se illas habere, reflexionis ope, cognoscat ². Secundo, si reflexio ad iudicium conficiendum expostulatur, certe iudicium per ipsam selam perfici non posse ex dictis etiam perspicitur; si quidem intellectus, ope reflexionis, notiones rerum praesto sibi esse cognoscit, sed unam de altera non affirmat, aut negat.

Quae cum ita se habeant, liquet nos ad modum, quo intellectus affirmationem, et negationem perficit, cognos-

¹) *Op. cit.*, art. LVIII, q. 2, n. 35, vol. III, p. 1012.

²) Cf p. 46.

scendum facile posse pervenire, si, quomodo intellectus super notiones, quas iam adeptus est, reflectens, ipsas coniungat, aut separet, consideremus. Iamvero, quomodo intellectus id efficiat, ex iis, quae de actione voluntatis in intellectum disseruimus, intelligi potest. Et sane, cum verum, eo quod est obiectum intellectus, uti diximus, sit etiam bonum eius, et verum, prout est bonum, sit obiectum voluntatis ¹, inde fit, ut voluntas, quoties obiectum aliquod intellectui occurrit, intellectum ad illud cognoscendum moveat, quia, eo ipso quod intellectus aliquod verum cognoscit, voluntas aliquod bonum assequitur ². Vt id planius fiat, advertendum est animam esse unicum principium, licet remotum, et mediatum omnium suarum actionum. Exinde enim efficitur, ut, cum anima cognoscat intellectum suum, sive se, prout intellectu praedita est, a vero perfici, velit illud verum per intellectum adipisci, proindeque per voluntatem intellectum ad illud arripiendum moveat. At, si voluntas intellectum ad res intelligendas movet, ipsa, ut antea etiam diximus, intellectum secundum eum modum, quem natura ipsius intellectus expostulat, movere debet ³, quia, cum operationes a natura subiecti operantis proficiscantur, secundum modum naturae subiecti fiant necesse est. Iam, intellectus, uti diximus, ad perfectam cognitionem rei, quae est finis et obiectum proprium eius, adipiscendam opus habet non solum simplici actu intelligentiae, quo essentiam rei simpliciter apprehendit, sed etiam actu complexo, sive iudicio, quo principia, ex quibus essentia rei constat, eiusque accidentia, cum quae ab ipsa essentia ma-

¹) Cf *Dynamil.* vol. II, p. 381, et 384.

²) Cf p. 34. Id confirmare lubet alio loco s. Thomae, in quo nos ad observationem, et circumspectionem animi nostri revocat. « Non enim, inquit, per voluntatem appetimus solum ea, « quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae « pertinent ad singulas potentias; . . . ut cognitionem veri . . . et « huiusmodi alia, . . . quae omnia comprehenduntur sub obiecto « voluntatis, sicut quaedam particularia bona »; 1^a 2^{ae}, q. X, a. 1 c.

³) Pag. 56.

nant, tum quae extrinsecus rei adveniunt, cognoscit ¹. Ergo voluntas intellectum non solum ad actum simplicis intelligentiae, sed etiam ad actionem iudicatricem moveat necesse est. Itaque, postquam intellectus a voluntate permotus essentiam rei simpliciter apprehendit, voluntas a movendo intellectu non desistit, quippe quod simplex apprehensio essentiae imperfectam cognitionem rei exhibet, sed illum ad essentiam penitus perspicendam movere pergit. Quapropter intellectus a voluntate permotus essentiam in principia, ex quibus constat, resolvit, eamque ab accidentibus, quae ei inhaerent, dividit, atque haec omnia seorsum, et tempore non continuo intelligit. At, postquam intellectus essentiam in elementa sua resolvit, ab eaque accidentia divisit, nondum ipsam, prout in se est, novit, quippe quod, cum elementa essentiae, vel accidentia eius, seorsum considerata, sint notiones abstractae rei, in qua concrete existunt, notitiam rei intellectui suppeditare nequeunt. Ex quo fit, ut voluntas intellectum moveat ad perspicendum, quaenam sint subiecti proprietates et quaenam eius essentia. Intellectus vero haec perspicere valet, quia est unicum principium proximum, quod a subiecto essentiam, vel qualitates abstrahit, atque ipsius subiecti, a quo essentiam, aut qualitates abstraxit, conscientiam habitualement habet. Nam, cum ipse et cognitionem habitualement subiecti, et notiones abstractas essentiae, et qualitatatum eius simul habeat, potest notiones abstractas essentiae, et qualitatatum cum subiecto conferre, atque inde, quaenam essentia, et quaenam qualitates subiecto conveniant, et quaenam non conveniant, perspicere, ut notionem essentiae, aut qualitatis de notione subiecti asserere, aut negare possit. Iuvat totam argumentationem ad hanc brevem, et luculentam formam revocare: Quandoquidem anima intelligit cognitionem rerum esse perfectionem, sive *bonum*

¹) Cf. p. 52, 53.

suum, cunctas omnes actiones suas, quibus ad cognitionem rerum perfectam, hoc est naturae suae consentaneam assequendam opus habet, tanquam totidem bona sua, apprehendit. Atqui anima quidquid sibi bonum esse cognoscit, vult. Ergo anima vult omnes actiones, quae ad perfectam cognitionem rerum assequendam expostulari cognoscit. Atqui animae ad perfectam cognitionem rerum adipiscendam opus est obiecti apprehensi essentiam et qualitates a subiecto, in quo sunt, per analysim divisas considerare, et per synthesim qualitates cum subiecto componere. Ergo voluntas intellectum movere debet non solum ad simplicem apprehensionem obiecti, quae prima actio eius est, sed etiam ad analysim, et synthesim obiecti apprehensi, ex quibus iudicium sive immediate, sive mediate componitur¹. Quae cum ita sint, affirmationem, aut negationem praedicati de subiecto ab intellectu ope reflexionis, et sub voluntatis imperio fieri concludendum est.

Ex his duo corollario fluunt, quae hic exponere nostra interest. Horum primum est, quod intellectus in iudiciis conficiendis non alia elementa secum componit, quam quae antea resolvit, quia ipse nonnisi per resolutionem, sive *analysim*, elementa, quae componit, cognoscere potest. Ex quo illud rursus comprobatur, quod antea demonstravimus, nempe iudicia, quae circa res concretas versantur, esse obiectiva, quia elementa, quae intellectus in huiusmodi iudiciis componit, ab ipsis obiectis abstracta sunt. Alterum est, quod iudicium negans in affirmante, ut scite s. Thomas docuit, *fundamentum*, et quodammodo *causam* sui habet. Namque in-

¹) Hanc doctrinam s. Bonaventura significasse nobis videtur, cum scripsit *quietem* rationis, sive intellectus a *quiete* voluntatis pendere; si quidem, cum intellectus perfectam cognitionem rei assecutus est, voluntas in eo, tamquam bono suo, quiescit, proindeque ab intellectu movendo desistit. « Voluntas, ait, inclinatur ad alias vires, . . . ideo eius quietatio redundat in alias vires. Unde voluntas . . . rationem quiescere facit »; *In lib. I Sent., Dist. I, a. 2, q. I ad arg.*

intellectus in iudicio negante illas qualitates de subiecto negat, quas vel cum essentia, vel cum aliis qualitatibus, quas in subiecto novit, haud convenire perspicit. Atqui iudicium, quo intellectus convenientiam essentiae, aut qualitatis cum subiecto noscit, est affirmans. Iudicium asserens igitur est fundamentum, et causa iudicii negantis. « Etsi, ait s. Thomas, in negativis sit veritas, quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negativae fundatur supra veritatem affirmativae, cuius signum est; quod nulla negativa probatur, nisi per aliquam affirmationem¹ ». Et rursus: « Omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut, cum dicitur homo non est asinus, veritas negationis fundatur super hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur² ». « Semper in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius; unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est, quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet³ ».

Antequam huic tractationi finem faciamus, explicare e re est, quo sensu compositio, et divisio in iudicio tum asserente, tum negante, et quo sensu compositio in iudicio asserente, et divisio in negante locum habeant. Itaque, si voce compositionis synthesis, per quam terminorum comparatio fit, et nomine divisionis analysis, sive resolutio obiecti apprehensi in sua elementa intelligantur, compositio, et divisio in cunctis iudiciis cum asserentibus, tum negantibus inveniuntur, ita ut divisio compositioni praecedat, quia unam notionem de altera asserere, aut negare nobis non licet, nisi ambae inter se comparentur, neque aliae notiones a nobis comparari possunt, quam quae per analysim subiecti nobis compertae sint. Sin vocibus compositionis, et divisionis

¹) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. 5, a. 1 ad 1.

²) *Ibid.*, Dist. XXXV, q. 1, a. 1 ad 2.

³) 1^a 2^{ae}, q. LXXII, a. 6 c.; cf *Qq. dispp.*, *De Potentia*, q. X, a. 5 c.

coniunctio, et separatio notionum intelligantur, compositio in asserentibus, et divisio in negantibus locum habent. « Aliquando enim, ait Albertus M., compositio significat actum, vel compositum, et unum de alio affirmative praedicatum: et hoc modo compositio est propositio, vel enuntiatio affirmativa, et per oppositum divisio est propositio negativa: et hoc modo compositio, et divisio sunt diversae propositiones. Aliquando etiam compositio significat notam compositionis in propositione, et sic quidem substantialiter compositio est in divisione¹ ». Ex quo intelligitur, cur a Scholasticis modo dictum sit omne iudicium fieri per divisionem, et compositionem, modo iudicium asserens in compositione, et iudicium negans in divisione consistere. Ut exempla ab uno s. Thoma petamus, hic sanctus Doctor docuit 1° in quolibet iudicio asserente non solum compositionem, sed etiam divisionem inveniri. Ait enim: « In qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum, et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. . . . Diversitati, quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem² ». 2° Compositionem etiam in iudiciis negantibus inveniri, si quidem « negatio significat non esse de eo, quod non est, et hoc compositionem significat³ ». 3° Compositionem esse propriam iudicii asserentis, et negationem esse propriam negantis. « Secundum identitatis rationem, inquit, intellectus noster unum componit alteri praedicando⁴ », atque alias: « In negativis veritas non consistit in compositione, sed in divisione⁵ ».

Quandoquidem novimus intellectum ex eo, quod ter-

¹ *Periherm.*, lib. I, tract. II, c. 3.

² I, q. XIII, a. 12 c.; cf *In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 ad 1.

³ *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 c. Cf p. 119.

⁴ I, q. LXXXV, a. 5 ad 3.

⁵ *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 1.

minos actuum suorum ope reflexionis cognoscit, ad unum cum altero conferendum, atque amborum convenientiam, aut discrepantiam perspicendam idoneum fieri, restat, ut, quomodo intellectus cognoscat relationem, quae inter ambos terminos intercedit, investigare aggrediamur.

Qua de re principio advertendum est, etsi in quolibet iudicio duo termini sint, tamen unicum esse actum, quo intellectus convenientiam, aut discrepantium duorum terminorum cognoscit. Et sane, convenientia, aut repugnantia terminorum quamdam relationem inter terminos includit. Atqui intellectus relationem inter duos terminos cognoscere non potest, nisi illos, prout unum ob unitatem ordinis, qui inter illos est, cognoscat. Ergo intellectus convenientiam, aut repugnantiam duorum terminorum non cognoscit, nisi, prout hi duo termini ob unitatem ordinis, quem inter se habent unicum terminum, sive obiectum constituunt. Veritas assumptionis hoc argumento evinci potest. Intellectus relationem, quae inter plura intercedit, cognoscere non potest, nisi cognoscat fundamentum, sive principium, ex quo relatio inter eos constituitur¹. Atqui principium relationis est aliquid unum, quod ordinem inter plura ponit. Ergo intellectus relationem, quae inter plura intercedit, sive relata, prout ad se invicem referuntur, cognoscere non potest, nisi ea prout unum sunt, cognoscat.

Iam vero, cum obiectum sive ob unitatem naturae, sive ob unitatem ordinis unum est, oportet unicam esse actionem cognitricem, cuius ipsum est terminus, quia omnis actio cognitrix, uti diximus, ab obiecto suo speciem, et principium, per quod ab aliis distinguitur, sumit². Ergo, etsi duo termini in iudicio sint, unicum esse

¹) « Quia ex eodem res habet esse, et unitatem, ideo realis « unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento, « vel causa »; *Quodlib.* IX, a. 4 c.

²) Apposite Ferrariensis ait: « Cum operatio accipiat unitatem « ab unitate obiecti, secundum quod habet in operante similitu-

oportet actum, quo intellectus convenientiam, aut discrepantiam illorum cognoscit. Ad rem s. Thomas: « Intellectus intelligens propositionem simul intelligit praedicatum, et subiectum, quia intelligit ea ut unum ¹ ». Cuius rei Albertus M. hanc rationem dedit, quod ea, quae certum ordinem habent, aut certo ordine carent, comparata ad ipsum ordinem, sunt unum *actu*, quia ob unitatem ordinis unum fiunt, et plura *potentia*, quia unitas ordinis ex pluribus constituitur. « Actus intelligendi, ait, qui est supra propositionem, non attingit praedicatum, et subiectum, ut duo ordinata, vel inordinata, sed prout sunt unum in compositione: et sic actus unus potest esse bene super duo, quia sic actus sunt unum, potentia duo ² ».

Id ex eo etiam patescit, quod relatio convenientiae, aut repugnantiae, quae inter duos terminos, nempe praedicatum, et subiectum, intercedit, una, et indivisa est. Enimvero, relatio proprie non est in alterutro, aut utroque termino, sed in eo, per quod ambo inter se componuntur, aut dividuntur, sive, ut accommodatam similitudinem a Scholasticis mutuemur, in puncto, in quo ambo, tanquam partes continui, continuantur, quia relatio non denotat illud, quo subiectum, et praedicatum in se, sive *absoluta* sunt, sed illud, per quod ambo inter se componuntur. « Intellectus complexi in enuntiatione, Albertus M. inquit, similitudinem habet cum continuo, et subiectum, et praedicatum sunt sicut partes continui, compositio autem sicut punctus continuans ³ ». Vnde s. Thomas: « Intellectus noster simul intelligit subiectum, et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secun-

« dinem, et per consequens etiam ab unitate formae, quae est operationis principium, non est intelligibile, quod una sit operatio, et obiectum ac principium operationis non sit aliquo modo unum »; *In lib. I Contr. Gent.*, c. 55.

¹) *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 2, sol. 4 c.

²) *De Hom.*, tract. I, q. LVII, a. 2. — ³) *Op. cit.*, ibid.

« dum quod conveniunt in una comparatione ¹ ». Itaque sive relatio quoad terminos, inter quos intercedit, sive in se consideretur, semper inde manifestum fit unicam esse actionem, qua intellectus convenientiam, aut discrepantiam terminorum in iudicio cognoscit.

Iuvat id ipsum comprobare hoc altero argumento: Actio iudicatrix intellectus in eo, uti ostendimus, posita est, quod intellectus aliquod obiectum in partes, ex quibus constat, resolvit, et resolutas iterum componit, ut quomodo ipsae ad obiectum constituendum concurrant, inde perspiciat. Nec res alter se habere quit. Namque intellectus per iudicium, ut diximus, perfectam cognitionem rei adipiscitur. Atqui perfectam rationem totius cognoscere non potest, nisi partes, prout ad ipsum constituendum concurrunt, cognoscat. « Ratio alicuius totius, ait s. Thomas, haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius ² ». Intellectus igitur de obiecto iudicare non potest, nisi quatenus elementa, prout obiectum constituunt, cognoscat. Iamvero, intellectus nonnisi actu unico, et indiviso cognoscere potest modum, quo partes ad constitutionem obiecti concurrunt. Namque intellectus cognoscere non potest modum, quo partes ad obiectum constituendum disponuntur, nisi simul cognoscat partes, totum, et relationem, quae inter partes, et totum existit, quippe quod cognitio modi, quo partes totum constituunt, ad partes, et ad totum necessario refertur. Hinc a recentibus dictum est terminum actionis iudicatricis esse unitatem syntheticam obiecti. Atqui intellectus nonnisi unica actione partes, totum, et relationem inter partes, et totum cognoscere potest. Si enim plures essent actiones, quibus intellectus hanc cognitionem assequitur, ipsas aut simultaneas, aut succes-

¹) I, q. LVIII, a. 2 c. Cf p. 121.—²) I, q. XV, a. 2 c.

sivas esse oporteret. At neutrius generis esse queunt. Non quidem simultaneae, quia unicam facultatem plures actiones eodem temporis momento exerere repugnat ¹. Nec successivae, quia, si intellectus pluribus actionibus sibi succedentibus partes, totum, et relationem partium cum toto cognosceret, haec omnia simul non cognosceret, proindeque unitas synthetica obiecti ab eo minime apprehenderetur. Quamobrem alterutrum dicendum est aut unitatem syntheticam obiecti ab intellectu non posse cognosci, ideoque iudicium esse impossibile, aut ipsam unica, et indivisa actione intellectus cognosci. Atqui primum est absurdum, quia intellectus, ut diximus, natura ita comparatus est, ut nonnisi per iudicium perfectam cognitionem rerum consequatur. Ergo restat alterum, nempe, quod intellectus unica actione unitatem syntheticam obiecti cognoscat, proindeque iudicium unica, et indivisa actio intellectus sit. Alteram hanc argumentationem ex hisce Aquinatis verbis confecimus: « Intellectus, quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo, in quantum sunt unum, si- mul intelliguntur, dum intelligitur una propositio, quae ex eis constat; sed in quantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul convertat se ad rationes singulorum secundum se intuentes. Vnde Philos. dicit in *VI Met.*: *Dico autem simul et separatim intelligere affirmationem et negationem, quasi non deinde, sed unum quid sit.* Non enim si- mul intelliguntur, in quantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed in quantum uniuntur in una propositione ² ». Atque alibi: « Intellectus simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea

¹) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 390, et 391. « Intellectus, ait s. Bonaventura, non potest simul plura intelligere, vel plures cogitationes habere » (*In lib. II Sent.*, Dist. V, a. 1, q. 1 *resol.*). Cuius ratio in eo posita est, quod Unica potentia simul et semel non potest se convertere ad diversa per naturam; *Ibid.*, Dist. X, a. 1, q. 1 *ad arg.*

²) *Qq. dispp.*, *De verit.*, q. VIII, a. 14 c.

« praedicatum, quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit ¹ ».

His accedit, quod, cum actio iudicatrix intellectus, etsi sit complexa, tamen circa obiectum unum, uti s. Bonaventura advertit ², versetur, non repugnat, immo consentaneum est actionem, per quam complexio ab intellectu efficitur, unicam esse.

Quomodo autem intellectus subiectum, et praedicatum, prout ad se invicem referuntur, unica actione intelligat, nostra quidem sententia, explicari potest hoc modo: Relationes, ut in *Ideologia* ostendemus, sunt vel reales, vel ideales. Iam reales, sive ex utroque, sive ex alterutro termino reales sint, intelligibiles sunt per se, non per subiectum, in quo insunt. Nam, cum quidquid est intelligibile, sit intelligibile, prout est ens, consequitur illud, quod habet esse distinctum ab esse alius rei, esse *per se*, non *per aliud*, intelligibile. Atqui omnis realis relatio, uti a s. Thoma observatum est, « habet aliud esse ab esse substantiae, cui inest ³ ». Ergo relationes reales rerum per se intelligibiles sunt. Illud inter relationes et naturas, inter quas relationes intercedunt, differt, quod illae sunt, ut Scholae aiunt, intelligibiles per se, sed non *primo*, hae autem intelligibiles per se, et *primo*. Etenim, cum esse relationum, utpote quod in esse substantiae inhaeret, ab esse substantiae, ut s. Thomas et s. Bonaventura monuerunt ⁴, pendeat, inde efficitur, ut relationes, etsi per se

¹) *Cont. Gent.*, lib. I, c. LV, n. 1.

²) « Ad illud, quod obiicitur de compositione, vel complexione « (ubicumque est praedicatio, ibi est complexio, ergo et compositio) dicendum quod illa complexio in sermone significat compositionem in intellectu, sed unitatem in re »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2 *ad arg.*

³) *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 ad 5.

⁴) « Relatio est aliquid secundum esse suum, quod habet in subiecto, sed secundum rationem suam non habet quod sit aliud quid, sed solum quod ad aliud referatur »; *In lib. I Sent.*, Dist. XX, q. I, a. 1 c. Et s. Bonaventura: « Dicendum, quod relatio non praedicat quid absolutum, sed ordinem ad alterum »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, dub. 3.

sint intelligibiles, tamen sine substantia, cui inhaerent, intelligi nequeant, atque e contrario, quoniam esse substantiae ab esse relationem eius non pendet, sequitur substantiam non solum esse intelligibilem per se, sed etiam intelligi posse, quin simul relationes eius intelligantur. Iamvero, si relationes reales sunt per se intelligibiles, liquet omnem relationem realem esse intelligibilem per essentiam suam, quia illud per se intelligi dicitur, quod per suam formam, sive essentiam intelligitur. Atqui forma, sive essentia cuiusque intelligibilis nonnisi unica, et indivisa actione cognosci ab intellectu potest, quia simplex, atque indivisa in se est. Ergo quaelibet relationum, quae inter naturas rerum intercedunt, unica, et indivisa actione cognoscitur. Hinc, cum iudicium in cognitione relationis convenientiae, aut discrepantiae, quae inter duos terminos intercedit, consistat, inde fluit iudicium, quod circa naturas rerum versatur, esse actionem unicam, atque indivisam intellectus.

Quod vero attinet ad iudicia, in quibus relationes terminorum sunt ideales, res manifestior est, quia relationes ideales in eis ab ipso intellectu ponuntur. Enimvero, huiusmodi iudicia, ut s. Thomas monuit, ex eo originem ducunt, quod, cum intellectus unum de altero asserere nequeat, nisi primum, tanquam subiectum alterius, consideret, ad identitatem, aut diversitatem obiecti cum seipso cognoscendam, obiectum, tanquam subiectum, et praedicatum considerare cogitur. En verba s. Thomae: « In propositionibus, in quibus idem
« praedicatur de seipso . . . intellectus id, quod ponit
« ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi; quod vero
« pōnit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae
« in supposito existentis, secundum quod dicitur
« quod praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter. Huic vero diversitati, quae est secundum
« rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti;
« identitatem vero rei significat intellectus per ipsam

« compositionem ¹⁾ ». Iamvero, quoniam relatio idealis inter terminos ratione, non re distinctos locum habet, eaque revera non existit in obiecto, de quo iudicatur, sed ab intellectu ponitur, perspicuum est relationem convenientiae, aut discrepantiae terminorum in iudiciis, quae circa identitatem, aut diversitatem eiusdem obiecti versatur, unica actione cognosci, atque hanc actionem illam ipsam esse, per quam relatio ponitur.

ARTICVLVS TRICESIMVS PRIMVS

Opiniones Philosophorum de natura rationis exponuntur

Mens humana, quemadmodum et in *Logica*, et in hac tractatione saepe dictum est, tribus diversis actionibus totam suam vim intelligendi exerit. Ipsa enim primum res simpliciter apprehendit, earumque notiones sibi conficit; deinde notiones iam adquisitas secum comparans interdum duarum notionum convenientiam, aut repugnantiam sine tertiae notionis ope, hoc est *immediate* cognoscit, et *iudicare* dicitur, interdum autem duarum notionum convenientiam, aut repugnantiam cognoscere non potest, nisi illas cum tertia comparet, et cum hac in hypothesis ex duobus iudiciis tertium, quod illis continetur, eliciat, *discurrere*, sive *ratiocinari* dicitur. Vis intellectrix animae, prout hanc tertiam actionem exerit, *ratio* a Scholasticis nuncupata fuit. Verum, quandoquidem Philosophi in rationis natura, et muniis definiendis inter sese vehementer digladiati sunt, necesse est, ut in primis eorum opiniones diligenter exponamus.

Principio e re valde erit Philosophorum, qui ante Platonem floruerunt, reliquias consulere, ut, quanta iniuria illa dogma *Rationis absolute* propugnasse ab omnibus hodiernis malebranchianis, et a quibusdam histo-

¹⁾ I, q. XIII, a. 12 c.

riae philosophicae scriptoribus dicti sint, luculenter patescat. Quaestio potissimum de Diogene Apolloniate, et Heraclito, de Anaxagora, Pythagora, et Parmenide instituta est.

Diogenis, et Heracliti concors opinio fuit medium, in quo homo vivit, sive aër cum illo, sive ignis cum isto dicatur, esse intelligentia praeditum, atque hominem ex eo quod aërem, aut ignem per organa sensuum aspirat, intelligentem esse ¹. At vero, inter utrumque magni momenti discrimen intercedit. Namque, secundum Diogenem, intelligentia, νοησις, est unicum principium, quo animalia vident, intelligunt, omneque aliud genus cognitionum, καὶ τὴν ἄλλαν νόησιν, assequuntur, neque aliter homo a bellua, atque unus homo ab alio hac in re differunt, quam quod variant qualitates aëris, quem sensibus imbibunt ²; unde ipse, teste Theophrasto ³, intellectum cum sensu confudit. Heraclitus vero duplex principium cognoscendi in homine admisit, scilicet unum sentiens, et particulare, quo res singulares, et externas percipit, νοῦν, alterum autem, quo cum ratione communi, et divina, κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, se communicat, nempe *potentiam rationalem*, λογικὴν δύναμιν ⁴. Revera ipse docuit ignem, qui est ratio communis, et divina, cum ab homine *aspiratur*, naturam suam amittere, quia in homine fit individua, et sentiens; at, quoties ignis, qui in homine est, extra corporis cancellos prosilit, et cum principio, a quo emanavit, coniungitur, ab eo vim intelligendi mutuari, et *potentiam intellectivam* fieri ⁵. Ex his vides 1^o unam,

¹) Cf de Diogene Simplicium, *Phys.*, fol. 32, B, et fol. 33, A; s. August., *De Civit. Dei*, lib. VIII, c. 2 et De Heraclito Sext. Emp., *Adv. Math.* lib. VII, sect. 129-131, et lib. VIII, sect. 286.

²) Simplic., *Op. cit.*, fol. 33, A, et Plut., sive Pseudo-Plut., lib. V, c. 20.

³) *Op. cit.*, § 46, p. 123, ed. cit. Videsis Diogenis *Fragmenta*, quae Panzerbieter evulgavit Lipsiae 1830.

⁴) Arist., vel quisquis sit auctor operis *De mundo*, lib. I, c. 1; Sext. Empir., *Op. cit.*, ll. citt., et lib. VIII, sect. 286.

⁵) Phil., *Alleg. leg.*, lib. I, *Opp.*, p. 60, Francof. 1691.

eamdemque, Heracliti sententia, inesse animae facultatem cognoscendi, quae, prout in homine seiuncta a Ratione divina aliquid agit, est sentiens, et percepatrix, et, prout cum ipsa Ratione coniungitur, est intelligens; 2° facultatem intelligendi, etsi ab organis corporeis non pendeat, tamen non sine horum ope actus suos exerere; 3° non solum humanam facultatem intelligendi, sed ipsam rationem divinam esse corpoream¹.

Anaxagoras, quantum ex eius fragmentis², aliisque compertis documentis historiae constat, omnium princeps, intelligentiam a materia omnino discrevit³; si quidem duo statuit esse rerum principia, nempe *materiam* in infinitas particulas inter se similes, *ὁμοιομερείας*, divisam, et *mentem*, *νοῦν*, quae particulas materiae in ordinem digessit. Iamvero, mens, sive Intelligentia, eius iudicio, est una, eaque infinita, immensa, et a nulla re pendens, sed, cum ex particulis inter se similibus materiae cunctas res componat, cunctas res permeat, et pervadit, quin cum ipsis confundatur⁴. Mens vero, sive Intelligentia nonnisi in illis entibus, quae organis praedita sunt, vim suam exercet, atque in illis, prout maiori, vel minori perfectione organorum differunt, diversi intelligentiae gradus existunt. Hinc existit diversitas intelligentiae in plantis, in brutis, et in hominibus⁵. Num ex diversa organorum perfectione Anaxagoras varietates intelligentiae in hominibus etiam repetiverit, non liquet. Duo, quae ad rem no-

¹) De Heraclito cf Eichoff, *Dissert. Heracliteae*, Moguntiae 1824.

²) Haec collegit, et edidit Schaubach, Lipsiae 1827.

³) « Primus hic, ait Laertius, materiae, quam *hyle* appellant, « mentem adiecit, in principio operis sui magnifica, ac suavi oratione sic scribens: *Omnia simul erant, deinde accessit mens, eaque composuit* »; lib. II, segm. 6. Cf Arist. *Phys.*, lib. VIII, c. 1; *De Anim.*, lib. I, c. 3, Cic. *De nat. Deor.*, lib. I, c. 11, *Opp. phil.* ed. Ernesti, t. III, p. 12, Rotterdami 1804.

⁴) Vid. *Fragmenta Anaxagorae*, quae sunt apud Simpl., *Op. cit.* fol. 33, B. Cf Plat., *Cratil.*, *Opp.*, vol. III, p. 290, ed cit., et Stob., *Eclog. phys.*, lib. I, c. 51, § 7, t. II, part. I, p. 790, ed. cit.

⁵) Arist., *De part. anim.*, lib. IV, c. 10.

stram faciunt, eum tenuisse inter plerosque eruditos convenit. Quorum primum est, quod intelligentia in homine, etsi a corpore distinguatur, tamen sine corporis organo non exercetur, atque ab horum statu usus illius pendet. Alterum est, quod intelligentia non est aliud, nisi ratiocinatio, sive ratio inductiva, et deductiva; si quidem intelligentia, *λογος*, Anaxagorae iudicio, in eo posita est, ut ex phaenomenis, tanquam signis, naturas abditas rerum perspiciat ¹. Quae cum ita se habeant, vides illos Ionicos, qui rationem, *λογον*, a sensu discriminarunt, pro ratione non aliud, nisi facultatem ratiocinandi intellexisse. Ad veteres Italos progrediamur.

Pythagoras, a quo schola italica profecta est, in homine duo principia admisit, nempe unum *vitale*, *ζωον*, et *rationis expers*, *ἄλογον*, alterum *ratione*, et *intellectu* praeditum, *λογικὸν καὶ νοερὸν*, quorum priori in corde, posteriori in capite, sive cerebro sedes est ². Hinc duas facultates in homine agnovit, scilicet unam homini cum bellua communem, et mortalem, *νοῦν*, quae *sensum*, et *animum* comprehendit, alteram autem hominis propriam, et immortalem, *φρένας*, *mentem*, sive *rationem* ³. Quidnam autem sit mens secundum Pythagoram inter historiae philosophiae scriptores non convenit. Plerique, quos Giober-tius secutus est ⁴, tenent esse rationem divinam et absolutam. At post Ravaissonum, qui primus hanc opinionem in dubium revocavit ⁵, Chauvetus contendit non aliud esse, nisi ratiocinationem *mathematicam*, scilicet illam, quae ab universalibus ad particularia descendit, illo momento adductus, quod Pythagoras cum numeros elementa rerum esse sanxerit, rationem circa diversas compositiones numerorum, ex quibus universi-

¹) Sext. Emp., *Adv. Mat.*, lib. VII, sect. 140.

²) Plut., *De plac. Phil.*, lib. IV, c. 4, § 1, et c. 5, § 13; Laert., lib. VIII, segm. 30.—³) Laert., *ibid.*

⁴) *Introd. etc.*, c. 4 passim, vol. II, p. 149 sqq, ed. cit., et *Primato morale etc.*, vol. I, p. XVII, et Part. 2, vol. II, p. 38, Brussels 1844.

⁵) *Metaph. d' Aristote*, part. 3, lib. II, c. 1, t. I, p. 271-273, ed. cit.

tas rerum efficitur, versari docere debuit ¹. Nobis haec postrema pythagoricae doctrinae expositio satis certa videtur. Nam Pythagoraei, teste Sexto Empirico, in ea sententia fuerunt mentem, *φρένας*, esse rationem *disciplinis partem*, quia eius obiectum sunt *universa naturae*, τὰ ἔλα, sive nexus, et relationes rerum naturalium, proindeque illam eiusdem, ac res naturales, naturae esse, quia inter subiectum, et obiectum cognitionis similitudo naturae intercedere debet ². Ipsemet Sextus principia recensuit, ex quibus mentem humanam notiones rerum cum absolutas, tum relativas sibi comparare Pythagoricis visum fuit, eaque esse *differentiam*, *oppositionem*, et *relationem* dixit ³. Hinc Aristoteles ad veritatis amussim scripsit Pythagoreos, etsi suprema principia rerum, et scientiae inquirere sibi proposuerint; tamen re ipsa non ultra principia rerum corporearum, et sensilium assurrexisse, propterea quod, ut alias videbimus, *numerus*, qui essentiam corporis constituit, extensus est, et *unitates*, ex quibus numerus componitur, sunt ultima principia extensionis, proindeque et ipsae extensae ⁴.

Inter Metaphysicos Eleae, omisso Xenophane, qui sensum cum intellectu confudit ⁵, Parmenides sensit ¹° rationem, τὸν λόγον, quam pro unico veri fonte habuit, eam esse, quae demonstratione utitur, si quidem et demon-

¹) *Op. cit.*, lib. I, c. 2, p. 64-66, ed. cit.

²) « Pythagorici autem rationem quidem dicunt, sed non communiter, verum eam, quae accedit a disciplinis, quomodo dicat etiam Philolaus: et, cum sit universorum naturae contemplatrix, habere quamdam cum ea cognationem, cum sit natura comparatum ut simile comprehendatur a simili »; *Advers. Math.*, lib. VII, sect. 92.—³) *Advers. Math.*, lib. X, sect. 261-268.

⁴) *Met.*, lib. I, c. 5, lib. XII, c. 2, 3, 6 et passim; lib. XIII, c. 3; *De coelo*, lib. III, c. 4; *De Anim.*, lib. I, c. 4.

⁵) Hic, quoniam docuit, ut alias dicemus, quidquid est, sive omnia esse unum, consequenter censuit illud unum sentire, et intelligere. Vnde cecinit:

Totus namque videt, totus mens, totus et audit;

apud Sext. Emp., lib. IX, sect. 144, et Laert., lib. IX, segm. 19. Cf Karsten, *Op. cit.*, Fragm. 2, p. 35, ed. cit.

strationes ad placita sua demonstranda adhibet, et alicubi praecipit, ut ratione, λογῶν, iudicium feratur de *docta*, vel, ut alii legunt, *longa* argumentatione, quam dictaturus erat ¹; 2^o rationem a membrorum temperatione pendere et effici, immo in hac reapse consistere, ideoque variare in singulis hominibus, prout temperatio membrorum in illis variat ². Hinc Theophrastus Parmenidem intellectum a sensu haud discriminasse scripsit: « Sentire enim, et cogitare ceu idem (*Parm.*) dicit ³ ».

A Parmenidis vestigiis Empedocles fere nihil discessit ⁴. Hic enim, non secus ac ille, duas facultates, scilicet sensum, et rationem, in anima admisit, sed unam ab altera certe non specie, sed gradu quodam discrevit, si quidem rationem esse sanguinem, qui cor praeterfluit, luculenter sancivit ⁵. Hinc Theophrastus ⁶ post Aristote-

¹) Apud Sext. Emp., *Advers. Math.*, lib. VII, sect. III, et Laert., lib. IX, segm. 22.

²) Namque ut quisque (inquit) suam retinet per membra reflexa Temperiem, sic mente valet mortalis ubique.
At quodcumque homini sapiat per membra facultas,
Non aliud cunctis cunctaque est: cernit enim plus;

apud Theophr., *Op. cit.*, § 3, p. 89, ed. cit.; cf Arist., *Met.* lib. III, c. 5, ed. cit. Vid. Brandis, *Commentt. Eleat.*, part. 2, *Fragm. Parm.*, vv. 147-150, p. 176, ed. cit.

³) Ibid. § 4. Non immerito Philippson miratus est, quod hic Philosophus primus omnium cognitionem sensuum a cognitione intellectus separasse a multis dictus sit; In l. cit. Theophr., *Op. cit.* p. 167.

⁴) Vid. eius Fragmenta apud Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, Lipsiae 1805; Peyron, *Empedoclis, et Parmenidis fragmenta*, Lipsiae 1810, et Dominic. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Girgentino*, Palermo 1813.

⁵) Sanguinis in fluviis homini namque mens fovetur;
Curas mortales quo maxime volvere suescunt.
Sanguis enim cor complectens prudentia cuique est;

apud Stob., *Eclog. Phys.*, lib. I, c. 52, § 49, part. I, t. II, p. 1027; Scinà, vol. II, p. 236. Tullius eandem Empedocli sententiam tribuit: « Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem »; *Qq. Tusc.*, lib. I, c. 9, *Opp. phil.*, vol. II, p. 9, ed. cit.

⁶) *Op. cit.*, § 10, 11, 23, et 24, ed. cit.

⁷) *De Anim.*, lib. III, c. 3; *Met.*, lib. III, c. 5. Perperam Sturzius (*Op. cit.*, p. 493 sqq) Aristotelem, aliosque hac in re re-

lem existimavit intellectionem, φρόνησις, Empedoclis sententia, eodem modo, ac sensationem, αἴσθησις, gigni, eamque in hominibus secundum mixturam elementorum variare.

Post hosce Philosophos usque ad Platonem fere nihil occurrit, quod memoratu dignum sit; a ceteris enim ratio vel cum sensu luculenter confusa, vel una cum eo, tanquam futile cognitionis instrumentum, habita fuit. Illud ex opinionibus, quas hactenus exposuimus, concludendum est, Philosophos, qui Platoni praecesserunt, in eo concordēs fuisse, quod putarent rationem non esse facultatem, quae verum in se ipsa contemplatur, sed quae unum ab alio, sive ignotum a noto deducit. Ipsemet Socrates ab eorum vestigiis haud discessisse videtur; si quidem, teste Xenophonte, censuit rationem esse facultatem, quae e rebus perceptis ad res perceptioni impervias progreditur¹. At vero, nec de modo, quo ratio aliquid agit, nec de objecto, circa quod versatur, inter illos convenit. Namque a Ionicis ratiocinatio quaedam *a posteriori*, sive *empirica* admissa est, quae a singularibus sensilibus ad universale physicum ascendit. A Pythagoricis autem, et ab Eleaticis ratiocinatio *a priori* agnita fuit, verum ab illis *mathematica*, ab his autem *metaphysica*. Etenim, Pythagoraei, cum omnia ex numeris componi arbitrarentur, rationem in rebus cognoscendis ab uno universali abstracto ad aliud abstractum minus universale descendere docuerunt. Eleatici vero rationem ab uno intelligibili ad aliud progredi docebant, propterea quod omnia, quae existunt, ab uno procedere sentiebant.

Plato, haec tria genera ratiocinationis amplexus, ex nullo horum scientiam gigni posse sensit, atque idcirco, praeter facultatem ratiocinandi tribus memoratis modis

prehendit, non alia ratione adductus, quod Empedoclem intellectum a sensu non distinxisse improbabile videtur.

¹) « Item, quod rationem nobis a natura (Dii) concesserint, quae de rebus, quas percipimus, ratiocinando, et reminiscendo discimus »; *Memorab.* lib. IV, c. 3, ed. Didot, Parisiis 1838.

acceptam, novam facultatem, sive functionem, antecessoribus suis haud compertam, in anima agnovit, quam νόησις, *intelligentiam*, dixit. Eius doctrina, in cuius explicatione historici non omnino consentiunt, huc, nostra quidem sententia, redit: Inter sensationem, atque intelligentiam *opinio*, δόξα, et *cogitatio*, διάνοια, intercedunt ¹. *Opinio*, δόξα, illa est, qua anima de rebus per sensus apprehensis iudicat, atque harum notiones per analysim, et synthesim elementorum, ex quibus constant, sibi efformat. *Cogitatio* autem, διάνοια, est functio animae ², quae circa notiones a materia abstractas, nempe mathematicas, versatur, quaeque idcirco medium locum tenet inter opinionem, quae circa res sensiles versatur, et intelligentiam, quae *absolutum*, sive *ideas* spectat. Intelligentia autem est facultas, sive functio, qua mens ex hypothesibus, ope opinionis et cogitationis comparatis, ad intuitionem *Inconditionati*, ἀνωπύθετου, sive Absoluti pervenit, et ideas sive formas rerum *immediate attingit*, ἀπτεται, atque hisce ideis puris, sive omnis elementi sensilis expertibus innixa ad rerum ipsarum cognitionem descendit ³. Praestat audire ipsum Platonem huius facultatis naturam, et munia exponentem: « Alteram igitur intelligibilis partem ad illud referre me scito, quod ipsa ratio per demonstrandi facultatem attingit, dum suppositiones non pro principiis habet, sed revera pro suppositionibus accipit, tanquam gradibus quibusdam, et adminiculis utens, quousque ad illud, quod non supponitur, ad principium videlicet uniens universi ipsum attingat, et rur-

¹) *De Republ.*, lib. VI, *Opp.* vol. VII, p. 127, ed. cit.

²) Opinionem Plato et prout est in se, et prout cum ratione, μετὰ λόγου, coniungitur, spectavit. Si priori modo consideretur, eius sententia *sermonem interiore* significat, quo anima secum aliquid asserit, aut negat (*Teaeth.*, *Opp.*, vol. II, p. 151 ed. cit.). Si posteriori modo spectetur, tres operationes exerit, scilicet vel iudicium in seipsa efformatum extrinsecus effert (ibid. p. 186), vel totum aliquod ex elementis eius perspicit (ibid. p. 187, et 188), vel rem per id, quo a ceteris differt, definit, p. 190, et 191.

³) *De Republ.*, lib. VI, *Opp.*, vol. VII, p. 122, et 123.

« sus adhaereat illis , quae principio haerent, atque ita
 « ad finem usque perveniat, nullo prorsus sensibili utens,
 « sed ipsis speciebus , per ipsas, atque ad ipsas progre-
 « diens ¹ ». Hanc facultatem ipse Plato ibidem νοησις nun-
 cupavit.

Ex quo videtur 1° intelligentiam, quae cardo est totius philosophiae platonicae, non esse solum intuitivam, sed etiam ratiocinativam, sive, ut aiunt, *discursivam*. Ipsa enim ab intuitionem idearum, ad quam mens e sensilibus profecta per notiones rerum sensilium, et abstractarum gradatim ascendit, per diversos ordines idearum ad cognitionem intelligibilem rerum, quae idearum similitudines, *δμοιώματα*, sunt, gradatim *descendit* ². 2° Intelligentiam ab opinione, et cogitatione potius propter naturam obiecti, quam propter diversitatem modi, quo operatur, differre censuit. Et sane, ipsae in modo, quo operantur, consentiunt, quia omnes sunt functiones ratiocinativae, sive *discursivae* mentis humanae. Hoc discrimen inter ipsas est, quod opinio inductione utitur, quia ex sensilibus singularibus notiones sensiles efformat; cogitatio, et intelligentia deductione, quia illa ex principiis hypotheticis, sive abstractis, haec ex principiis absolutis alia principia elicit. Ast obiecta illarum sunt diversa. Namque obiectum opinionis est materia, prout sensibilis est; obiectum cogitationis est materia, prout est intelligibilis, nempe prout ab omni qualitate sensili vacat, et quantitatem dumtaxat habet; obiectum intelligentiae denique est merum intelligibile. 3° Intelligentiam, νοησις, cum *reminiscentia*, ἀνάμνησις, confundi, quia, cum mens ideas rerum in anteacta vita intuita sit, easque in praesenti ob coniunctionem sui cum corpore consopitas in se habeat, per intelligentiam illarum novam notitiam non acquirit, sed reminiscitur ³.

¹) *De Republ.*, lib. VII, *Opp.* ed. cit., vol. VII, p. 124.

²) Praeter laudatum locum *De Republ.* legere est ea, quae in Phaedone, et Parmenide disseruit.

³) Vid. II. cit. p. 209 vol. I *Dynam.*

Praeteritis Stoicis, Epicureis, aliisque Sensistis, qui rationem a sensu verbo, non re distinxerunt, ad Aristotelem veniamus. Plerique nuperi interpretes philosophiae aristoteleae, uti Steinhart¹, Trendelenburgius², Ravaissonus³, Denisius⁴, Kastus⁵, Bouillettus⁶, nec non plerique illorum, quibus Aristotelem intellectum *separatum* in anima admisisse visum est, pertendunt Stagiritam intellectum, νοῦν, a ratione, λόγῳ, discriminasse, atque illum pro facultate intuitiva notionum absolutarum, hanc pro facultate discursiva habuisse. Qui quidem omnes iis momentis innituntur, quod Aristoteles in *III De Anima* docuit esse in homine intellectum ab anima separatum, eumque incorruptibilem, et aeternum⁷, atque in *II De Generat. animal.* scripsit mentem homini extrinsecus advenire, eamque divinam esse⁸. Quonam autem vinculo intellectum, et rationem inter sese, et cum sensibus colligari dixerit, nec omnes satis explicant, nec ii, qui explicant, sibi consentiunt. Etenim Aristoteles, secundum alios, exemplo Platonis, rationi mundum sensilem, atque intellectui intelligibilem assignavit; secundum alios vero, non secus ac deinceps Plotinus, tenuit rationem esse nexum inter intellectum, et sensum, quia de sensibus, et intelligibilibus discurrit.

At vero, libros, qui *Organum* componunt, et libros

¹) *De Dialectica Plotini ratione*, p. 6, Neoburgi 1839. Vbi asserit Aristotelem mentem, quae scientiae principium est, discriminasse non solum ab opinione, sed etiam a ratiocinatione, λογισμῳ, quae recentium reflexioni respondet (*ibid.*, not. 13). Idem inculcavit in op. *Meletemata Plotiniana*, c. 2, p. 34, Neoburgi 1840.

²) *In lib. III de Anim.*, c. 5, § 2, p. 494-497, ed. cit.

³) *Mét. d' Arist.*, part. 3, lib. III, c. 2, vol. I, p. 530 ed. cit.

⁴) *Op. cit.*, c. 10, p. 99-102 ed. cit.

⁵) *Psychol. d' Aristote*, c. 19, p. 129 ed. cit.

⁶) *Les Enneades de Plotin*. Not. et Éclairc. Enn. I, lib. I, § 2, n. 6, vol. I, p. 341, et 342; cf n. 5, p. 338-341, Paris 1847.

⁷) *Vid. Dynam.* vol. II, p. 104.

⁸) Δεῖπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ δεῖον εἶναι μόνον, c. 3; cf *De part. animal.*, lib. II, c. 10.

De Anima, in quibus de intellectu, eiusque actionibus ex industria disputatur, inter sese conferenti palam fit doctissimos hosce viros a germana aristoteleae doctrinae interpretatione longe aberrasse. Revera, Aristoteles in *Organo* tres actiones intelligendi, ut in *Logica* dictum est, recensuit, atque explicuit, scilicet in *Categoriis* conceptus simplices, sive incomplexos, quos *categorias* dixit; in *De interpretatione* conceptus complexos, scilicet *enunciationes*, sive iudicia; in *Analyticis* conceptus magis complexos, nempe syllogismos, sive ratiocinationes. In libris autem *De Anima* duas facultates cognoscendi animae inesse docuit, nempe *sensibilitatem*, et *intelligentiam*. Itaque, quandoquidem Aristoteles tres actiones intellectivas in anima agnovit, nec praeter sensum aliam facultatem cognoscendi, nisi intellectum, admisit, certe ratiocinationem, si intellectui non tribuit, sensui tribuere debuit. Quorum postremum cum laudati Interpretes reiciant, Aristotelem ratiocinationem inter munera intellectus adnumerasse fateantur necesse est. Accedit, quod si Stagirita, eorum sententia, non solum conceptus *incomplexos*, nempe simplicem apprehensionem, sed etiam conceptus *complexos*, nempe iudicium, intellectui tribuit, nihil certe erat, cur ad ratiocinationem explicandam novam facultatem excogitaret. Nam, cum sit accidens actionis complexae esse magis, minusve complexam, iudicium et ratiocinatio, quae inter sese nonnisi ob minorem, et maiorem complexione differunt, specie ab se non discriminantur, proindeque, secundum ipsius Aristotelis doctrinam, ad diversas facultates referenda non sunt. Itaque firmum sit Aristotelem intellectum, et rationem pro unica facultate habuisse, atque ad hanc unicam facultatem tres functiones intellectuales, nempe *concipiendi*, *iudicandi*, et *ratiocinandi*, quas plerique recentiores post Reidium admittunt, revocasse ¹.

In eo etiam, quod ad opinionem attinet, Aristoteles a

¹) Videsis de hac re Chauvet, *Op. cit.*, lib. II, c. 3, n. 7, § 2. p. 374-376.

Platone discessit; si quidem existimavit ipsam non esse facultatem specialem animae, sed statum mentis, qui ad intellectum pertinet. Et sane, intellectus, eius sententia, est una, eademque facultas, quae si versatur circa necessarium, *scientiam*, sin circa contingens, *opinionem* in animo gignit ¹.

Ab Aristotele ad Plotinum progrediamur. Hic rationem ab opinione, et ab intelligentia discriminavit, eique medium inter istas locum cum Platone assignavit; sed, secundum philosophiae pantheisticae placita, quae ab Orientalibus exceperat, rationem, et intelligentiam, secus ac Plato, explicuit ². Re vera censuit 1° rationem a sensu, et ab intellectu differre, quod illa in discursione posita est, hi vero in intuitione consistunt, sensus quidem in intuitione sensilium, intellectus in intuitione intelligibilium; 2° quoniam ratio est aliquid « duas inter vires « medium, deteriore scilicet, et meliorem, id est sensum inter, et intellectum ³ », discursiōnem eius circa sensilia, et intelligibilia versari, hoc tamen discrimine, quod intelligibilia non in se, uti sensilia, sed in imaginibus, sive vestigiis, per quae in anima repraesentantur, considerat ⁴; 3° rationem, utpote quae ab intellectu emanat, de omnibus discurrere « per notiones intelligentiae « in ipsa subrutilantes ⁵ », sive « regulis quibusdam sibi « ab intellectu descriptis ⁶ ».

Quod ad intellectum attinet, Plotinus statuit 1° obiectum eius esse intelligibile, non prout per sui similitudinem repraesentatur, sed prout ipsum in se est, sive intelligibile *purum* ⁷; 2° quandoquidem non est intelligibi-

¹) Vid. *Analyt. Post.*, lib. I, c. 33, et lib. II, c. 19; *Top.*, lib. I, c. 10, et lib. VIII, c. 13; *De Anim.*, lib. III, c. 3, et 11, ed. cit.

²) Opinionem pro speciali facultate, sive functione animae Platonem secutus habuit, eamque secundum ipsum Platonem, et Stagiritam ad partem rationalem animae revocavit, et in sensilibus versari dixit. Cf praeter alia loca *Ennead.* V, lib. IX, c. 7, p. 133 ed. Creuzer, Oxonii 1835.

³) *Ibid.*, c. 3, p. 927.—⁴) *Ibid.* c. 2.—⁵) *Ibid.*, c. 3, p. 927.

⁶) *Ibid.*, c. 4, p. 928.—⁷) Vid. ll. citt. p. 15 vol. II *Dynam.*

le, nisi id, quod in intellectu est, intellectum intelligibilia in se habere, proindeque ea in se intelligere ¹ »; 3^o eo quod intellectus intelligibilia in se habet, et ipse quoque aliquod intelligibile est, et actus per se est, intellectum, intelligentiam, sive actum intelligendi, atque intelligibile reapse unum, idemque esse ². Itaque secundum Plotinum, intellectus a ratione distinguitur, 1^o quod obiectum intellectus est intelligibile purum, rationis obiectum vero sensibile, aut intelligibile sensili veste indutum, sive *non purum*; 2^o quod intellectus obiectum suum in se habet, immo est ipsum suum obiectum, obiectum rationis vero est extra ipsam rationem, cum intelligibilia in intellectu, et sensilia in sensu sint.

Secundum haec placita, Plotinus tenuit animam non esse nec intellectum, nec sensum, sed rationem. Nam, cum in ordine entium, quae ab Uno dimanant, intellectus animam, atque anima *principium animale* supereminet, ad animam pertinere non possunt nec intellectiones intellectus, qui supra ipsam, nec sensationes principii animalis, quod infra ipsam est ³; 2^o animam, quatenus ad principium animale, sive sentiens, se deprimit, de sensilibus diiudicare, et, quatenus ad principium intelligens, nempe intellectum, se extollit, sive convertitur, notiones intelligentiae in se excipere, atque his, tanquam normis, utentem circa sensilia, atque ipsa intelligibilia ratiocinari.

¹) Cf ll. citt. p. 71 vol. I *Dynam.*

²) « Cum sint unum actui ens ipsum, atque intelligibile, unum « simul erunt cuncta, intellectus, intelligentia, intelligibile. Si « igitur intelligentia eius est ipsum intelligibile, atque ipse est « intelligibile ipsum, nimirum ipse intelligit semetipsum. Intel- « ligit enim per ipsam intelligentiam, quod quidem existit ipse, « et intelliget intelligibile, quod est et ipse similiter »; *Enn.* V, lib. III, c. 5, p. 931. Cf ll. cit. p. 285 vol. II *Dynam.*

³) « An vero non ipsi ratione discurrentes sumus, intelligimus- « que ipsi quoque intelligentiae notiones in ipsa ratione subru- « tilantes? Hoc enim nos ipsi sumus: actiones vero mentis ita no- « bis sunt desuper, sicut propria sensus nobis inferiora »; *Ibid.*, lib. III, c. 3, p. 927.

Cave tamen, ne credas animam et cum se ad sensum deprimit, et cum ad intellectum se extollit, extra se ipsam egredi; si quidem omnia entia, ut saepe dictum est ¹, ab Vno usque ad principium animale, Plotini sententia, unum, idemque ens sunt, quod diversas formas induit. Revera, Plotinus docuit animam sensilia in se cognoscere, quia principium animale, eo quod ab ipsa prodit, ea continetur, et intelligibilia in se intelligere, cum, cetera omnia paulatim abiiciens, eo pervenit, ut se unum esse cum intelligibili, et cum actu, quo illud intelligit, cognoscat, ipseque intellectus fiat ². Hinc confecit animam semper se cogitare, sed tum dumtaxat intelligere, cum intellectu utitur, hoc est, cum per ἀπλωση, *simplificationem* sui ³, se omnibus exuit, atque idcirco intellectum dicendum esse *nostrum*, et *non nostrum*, « nostrum quidem, dum utimur, non nostrum vero, quando non utimur ⁴ ».

Hanc doctrinam neoplatonicam, quam ab Ammonio, scholae alexandrinae auctore, adumbratam Plotinus accepit, et subtiliter, copioseque enucleavit, Proclus ita commentatus est, ut non pauca adderet, emendaretque. Ipse enim, praeterquam quod opinionis notionem, quam Plotinus vix innuerat, late explicuit, rationem esse facultatem, sive functionem animae diversam a ratiocinatione, sive discursione tenuit, eiusque cum intelligentia connexionem aliter, quam Plotinus, exposuit. Vt harum facultatum notiones secundum Procli mentem cognoscamus, praemonendum est eum quatuor principiorum genera admisisse, hoc est *sensilia*, *physica*, *psychica*, et *intelligibilia* ⁵; quorum tria priora ad mundum sensilem,

¹) Vid. pp. 3, 4 vol. I *Dynam.* nec non p. 145, et 227 vol. II.

²) « Tunc itaque aliquis ipse intellectus evadit, quando reliqua « sua dimittens, hoc ipso intuetur hunc ipsum, et ipso quoque se « ipsum, quemadmodum et intellectus se ipsum contemplatur »; *Ibid.*, c. 4, p. 929; cf *ibid.* c. 7, p. 935, et alias. Cf p. 227 cit. vol. II *Dynam.*—³) *Enn.* VI, lib. IX, c. 11, p. 1410.

⁴) Cf loc. cit. p. 285 vol. II *Dynam.*

⁵) *De decem dubitationibus contra Providentiam*, dub. 1, *Opp.*, ed. Cousin, vol. I, p. 91-98, Parisiis 1820.

postremum ad intelligibilem pertinent. Iamvero, ipse docuit principia physica, quae *essentias* principiorum, sive rerum sensilium esse putavit, esse obiectum *opinionis*. Namque nos opinione, sive *ratiocinatione opinativa*, sensilia, quorum existentiam, et differentias sensibus propriis, et sensu communi divisim apprehendimus, indivisibiliter cognoscimus, in eisque idcirco *ideas*, quae eorum essentias constituunt, contemplamur. Principia psychica autem, quibus *causas* rerum sensilium designavit, voluit esse obiectum ratiocinationis. Etenim, cum anima, ob coniunctionem sui cum intellectu, rationes essentielles, atque effectrices rerum in se abditas habeat, efficitur, ut ipsa se excutiens varias hypotheses effingat, atque his, tamquam principiis demonstrationis, innixa *causas* rerum quae sensibus obiiiciuntur, detegat. Quandoquidem scientia ex cognitione causarum gignitur, liquet cognitionem rerum sensilium, eius iudicio, a sensibus incipere, per opinionem progredi, et ratiocinatione absolvi. Intelligibilia vero Proclus et prout in anima nostra repraesentantur, et in se ipsis consideravit, atque priori modo spectata obiectum rationis, posteriori autem obiectum intellectus esse sensit. Scilicet ratio, quam *rationem puram*, τὸν λόγον καθαρὸν ¹, interdum dixit, duas conversiones exercet, quarum una versus se ipsam, altera versus intelligentiam supremam fertur ². Iam, quatenus ad se convertitur, in se ipsa videt se, suasque vires, quae mundum *rationalem* constituunt, mundum *intelligibilem*, qui supra eam est, cuiusque ea imago est, et mundum *sensilem*, cuius exemplar in se habet ³. Id ex eo fit, quod anima est *locus*, τόπος ⁴, et *multitudo*, πληθωυα ⁵, *idearum*. Quatenus vero ad intellectum se extollit, ita cum eo coniungitur,

¹) *Com. Parm.*, lib. VI, *Opp.*, ed. cit., vol. VI, p. 211, Paris 1827.

²) *Ibid.*, p. 135, et 136.

³) *De Provid. et Fato*, interp. Morbeka, c. 12; *Opp.*, ed. cit., vol. I, p. 27, et 28, Parisiis 1820.

⁴) *Com. Parm.*, lib. V, *Opp.*, vol. V, p. 141, Parisiis 1823.

⁵) *Ibid.*, p. 146.

ut per eum res, quas ratione alias post alias, μεταβατικῶς, cognoscebat, simul, et indivisibiliter, ἀμεταβάτως, intelligat, intellectionesque non rationales, μετὰ λόγου, sed puras, καθαρὰς, adquirat¹. Ex quo vides Proclum a Plotino dissentire, tum quod rationem non in discursione, sed in conversione animae super se ipsam posuit, tum quod mentem nostram, eo quod cum intellectu coniungitur, non vero eo quod unum, idemque cum eo est, res intelligere censuit.

Illud observatu dignum est, Proclum, eiusque successores, facultatem intellectu superiorem² et *superessentialem*³ homini concessisse, per quam ipse cum Vno, sive Vnitate, primo omnium principio, et fonte coniungitur. Hanc facultatem ab intellectu, et voluntate diversam Plotinus ita definivit, ut propius ad facultatem moralem, quam ad intellectualem accederet, Proclus contra; unde Plotinus illam ἔρωτα, *amorem*⁴, vel ἔκστασις⁵, *ecstasim*, dixit; Proclus vero μανίαν, *maniam divinam*⁶, *enthusiasmum*⁷, et *illuminationem*⁸. Omissis multis, quae de hac facultate non solum a Plotino, et Proclo, sed etiam a Porphyrio, Iamblico, aliisque usque ad Damascium dicta sunt, duo in universum adnotare ad rem nostram attinet. Primo, quoniam Vnum, secundum Neoplatonicos, non est quidpiam illorum, quae ab eo fluunt, non anima, non intelligentia, non ens, non aliud quidpiam, sed est supra intelligentiam, et supra ens, uno verbo supra omne, quod sensu, aut intellectu cognoscitur, traditum ab eis est animum nostrum, cum ab Vno absorbetur, nec in se, nec

¹) *Instit. theol.*, n. CII, ad. Plot. ed. Hübner, Parisiis 1855; *Comm. Parm.*, lib. V, p. 211, et 217, lib. VI, p. 136, 157, et passim, ed. cit. *Com. Tim.*, p. 76.

²) *De Provid.*, c. XXIV, *Opp.* vol. cit., p. 41.

³) *Instit. theol.*, n. CXXIII, ed. cit.

⁴) *Enn.* VI, lib. VII, c. 34, p. 1326.

⁵) *Enn.* VI, lib. IX, c. 11, p. 1410, atque alibi.

⁶) *De Provid.*, c. XXIV, vol. cit., p. 41.

⁷) *Com. Parm.*, lib. VI, p. 41, et 43, vol. cit., ed. cit.

⁸) *Com. Parm.*, lib. V, vol. cit., p. 214, et 215.

extra se aliquid videre, atque ideo conscientiam sui amittere; unde Porphyrius *ecstasin* in *ἄνογησια*, *inintelligentia*, sive vacuitate cogitationis consistere dixit ¹. « Anima, ait « Plotinus, cum ardenti illius flagrat amore, quamcunque « formam habet in se, deponit, etiamsi intelligibilis ipsius « in ea sit forma. . . Postquam, inquam, ita se animus « comparaverit, cernet in se Deum ipsum. . . Iamvero, « animus ita defixus in Deum corpus suum non sentit « ulterius, neque se esse animadvertit in corpore, neque « se ipsum aliquid quidquam esse pronuntiat, non hominem, non animal, non ens, non universum ² ». Et Porphyrius, qui in suis *Sententiis* potissima plotiniana philosophiae capita luculenter exposuit. « De eo, scribit, « quod est supra mentem, multa quidem per intelligentiam dicuntur. Sed multo rectius otio et vacatione intellectus, quam intelligendo, perspicitur ³ ». Cuius rei hanc rationem tradidit, quod « non eodem modo intelligimus in omnibus, sed secundum propriam cuiusque « substantiam. Nam in intellectu, intellectualiter, in anima rationaliter..., in eo quod super haec omnia est, « supra, citraque intellectum, et superessentialiter ⁴ ». Hos secutus Proclus Vnum, quippe quod intelligentia est, indicibile quoque esse dixit. « Omnia simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum unali. Intelligens quidem etiam anima et « seipsam cognoscit; et quaecumque intelligit contingentia, « sicut diximus. Superintelligens autem seipsam, et illa « ignorat, quo adiacens τὸ unum, quietem amat, clausa « cognitionibus muta facta, et silens intrinseco silentio ⁴. « Etenim, quomodo utique adiacet Indicibilissimo o-

¹) Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, n. XXVII, ed. Holstenius, Romae 1630; vel n. XXVI, ed. Creuzer ad *Enn.* Plot. vol. I, ed. cit.; vel n. XIV, ex vers. gallic. Eug. Lèvéque apud Bouillet, vol. I, p. LXII, ed. cit.

²) *Enn.* VI, lib. VII, c. 34, p. 1326; cf. ibid. c. 35, p. 1027-30.

³) *Op. cit.*, l. c.

⁴) *Op. cit.*, n. X, ed. Holstenius, et Creuzer, et n. XII, vert. Lèvéque.

« innum, aliter ¹, quam superans in ipsa garrula materia ² ». Hinc Damascius, qui Neoplatonicorum agmen clausit, Vnum « non aliter, quam absoluto silentio, et « ignorantiae confessione ³ » colendum esse autumavit.

Secundo, non omnes homines, sed ii dumtaxat, qui se omni erga res corporeas affectione animum exuere conantur, ad intimam sui cum seipso coniunctionem, sive identificationem, *ένωσις*, perveniunt. « Pervenimus autem ad ipsum « purgationibus, precibus, cultu animam exornante, ascensu ad intelligibilem mundum, ibidem perseverantia, dum videlicet illius mundi dapibus animus pascitur ⁴ ». Ne de cunctis dicamus, Porphyrius docuit hominem non posse ad *ecstasim* pervenire, nisi se e corpore exsolvat, et quodammodo moriatur, atque eum hanc mortem assequi primo per virtutes *civiles*, quae in affectuum moderatione consistunt, tum per *purgativas*, quae consistunt « in abscessu ab inferioribus hisce », nempe « in abstinentia ab omnibus, quae corporis ministerio « fiunt, et ab affectionibus erga corpus », deinde per *intellectuales*, nempe sapientiam, iustitiam, aliasque id genus, denique per *exemplares*, nimirum, quae in mente sunt, et exemplaria omnium virtutum sunt ⁵.

Haec de Neoplatonicis referenda hic esse duximus, ut, quantum eorum mysticismus a mysticismo Scriptorum

¹) Alit. *intrinsecus* secundum I. Alb. Fabr., *Bibl. graec.*, t. IX, p. 384, ed. Harles, Amburgi 1804.

²) *De Provid. etc.*, n. XXIV, p. 41 et 42, ed. cit.

³) . . . πλὴν σιγῆς ἀμνηχανου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν; vid. unicum eius, quod superest, opus: *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ ἀρχῶν*—Quaestiones, et Solutiones de Principiis, ed. Ios. Kopp, p. 23, Francof. ad Moen. 1826.

⁴) *Enn.* VI, lib. VII, c. 36, p. 1331 et 1332; cf ibid., lib. IX, c. 10, et 11, p. 1408 sq.

⁵) *Sententiae etc.*, n. XXXIV, ed. Holstenius, et Creuzer, edd. cilt., et n. I, vert. Lèvéque p. LI-LVII, ed. cit. Vid. eiusdem *De vita Pythagorae*, apud Holstem, Op. cit., *De abstinentia ab usu animalium*, ed. Iacob. de Rhoes, Traiecti ad Rhen. 1767, *Epist. ad Marcellam*, inven. et interp. Angelus Maius, Mediol. 1816. Legere e re est Parisot, *De Porphyrio tria tmemata*, Parisiis 1845.

catholicorum omnium aetatum distet, omnibus patescere posset. Fere omnes Historici, tanquam neoplatonicae philosophiae addictos, traducunt Clementem Alexandr., Origenem, s. Dionysium, vel quisquis alius sit librorum Arcopagiticorum Auctor, tres Gregorios Nyssenum, Nazianzenum, et Thaumaturgum, Basilium, Nemesium, Synesium, Theodoretum, s. Augustinum, et Gennadium. Vt de permultis Pseudo-reformatis, quorum iudicia apud Arnoldum ¹, et Buddeum ² legi possunt, taceamus, e nuperis, qui laudatos veteres Ecclesiae scriptores, licet non cunctos singuli, sed alios alii, nec eodem modo mysticismi neoplatonici accusant, sunt inter germanos Tenne-
mann ³, Borger ⁴, Engelhart ⁵, Gieseler ⁶, Daehne ⁷, Creu-
zer ⁸, Meier ⁹, Hahn ¹⁰, Baur ¹¹, Baumgarten-Crusius ¹²,
atque inter gallicos Degerandus ¹³, Cousinius ¹⁴, Gui-

¹) *Historia theologiae mysticae*, passim, Francofurti 1702.

²) *Isagoge historico-theolog. ad univers. theol.*, lib. II, c. 4, § 8, p. 601 sqq, Lipsiae 1730.

³) *Manuel ecc.*, trad. Cousin, Period. I, c. 3, § 226, vol. I, p. 314, et § 255, p. 330, Paris 1839.

⁴) *De mysticismo*, c. 1, sect. 2, p. 155-160, Hagae-Comit. 1820.

⁵) In versione germanica *Librorum areopag.* (t. II, Append. p. 3, Sulzbach 1823) Dionysium e Plotini fonte doctrinam suam derivasse scripsit; verum in Dissertt. *De Dionysio Plotinizante* (Herlangen 1821), et *De origine librorum areopagiticorum* (Herlangen 1822), Dionysium Procli alumnum dixit.

⁶) *Instit. hist. ecclesiast.* (germ.), vol. I, p. 135 sqq, Bonnae 1827.

⁷) *De γνωσις Clem. Alexandr., et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis* Comment. hist. theol., Lipsiae 1831.

⁸) Ad Plotinum, *De pulcritudine*, p. 265, 234, et 371, Heidelbergae 1814.

⁹) *Dionysii Areop., et Mysticorum saec. XIV doctrinae comparantur*, Halis 1845.

¹⁰) *Basilii Magnus Plotinizans*, Bernae 1838.

¹¹) *De Trinit. et Incarn. Dei historice consideratis* (germ.), part. 2, Tubing. 1843.

¹²) *De Dionysio Areopagita*, Ienae 1828.

¹³) *Histoire comp. etc.*, ed. 2, part. 1, c. XXII, t. IV, p. 83-91, Paris 1823.

¹⁴) *Cours d'hist. etc.*, leç. IX, *Oeuvr. phil.*, ser. 2, vol. II, p. 228 sqq, ed. cit.

zot¹, Remusat², Taillandier³, Montet⁴, Matter⁵, Vacherot⁶, Bouillet⁷, alique permulti utriusque regionis, quos numerare longum, et molestum foret. Nemini vero negotium facessat, quod Scriptoribus ecclesiasticis neoplatonismi fautoribus nonnullos Plotino antiquiores, aut fere aequales accensuerint. Etenim observatum ab eis est Scriptores Plotino antiquiores mysticismi dogmata ab iisdem, ac Plotinum, eiusque successores, fontibus hausisse. Resane vera, exploratum est mysticismum apud Persas⁸,

¹) *Histoire de la civilisation en France*, leç. XXIX, t. III, p. 128-133, Bruxelles 1835.

²) Hic censuit Clementem Alexand., tres Gregorios Nyssenum, Nazianzenum, et Thaumaturgum, et s. Cyrillum purum, putumque neoplatonismum professos non fuisse, sed neoplatonicae philosophiae indolem prae se tulisse; *Abélard*, lib. III, c. 1, vol. II, p. 152, Paris 1845.

³) *Scot-Erigène, et la Phil. Scol.*, part. I, c. 1, p. 14-20, Paris 1843.

⁴) *Des livres du Pseudo-Dénis l'Aréopagite*, Paris 1848.

⁵) *Hist. de l'école d'Alex.*, lib. VI, c. 24, vol. III, p. 461 et 462, Paris 1840.

⁶) *Hist. de l'école d'Alex.*, Introd., lib. II, vol. I, p. 247-302, Paris 1846, atque *ibid.*, part. 3, lib. I, c. 1, vol. III, p. 1-84, et c. 3, p. 117-177, Paris 1851.

⁷) *Les Enneades de Plotin*, trad. etc., Notes et Eclairciss. à la IV *Enn.*, livr. III, IV, et V, § 3, p. 585-597, Paris 1859.

⁸) Neminem moveat in Libris Zendicis, qui Zoroastri tribuntur (*Zend-Avesta*, sive *Verbum vitae* etc. trad. en franç. avec des remarques par Anquetil Duperron, 3 voll. in 4°, Paris 1771), non multa occurrere, quae neoplatonicae philosophiae placitis consentanea sunt. Etenim 1° fieri potuit, ut mysticismum indicus ab India in Persidem post Zoroastris aetatem commigrasset; 2° libri, quos Anquetilius sub Zoroastris nomine evulgavit, neque omnes, neque praestantissimi sunt. Cf Tychsen, *De Zoroastricarum religionum apud exterarum gentes vestigiis*, inter *Commentatt. Societ. Gotting.*, vol. XII, *Class. hist. et phil.*, p. 1-21, et 123-128, Gottingae 1793. Illud exploratum est, mysticismum, aetate Plotini, apud Persas viguisse, quia Plotinus, teste Porphyrio, antequam Romam peteret, exercitui Gordiani Persis, sive Parthis bellum inferentis se adiunxit, « ut philosophiae apud Persas, In- » dosque praecepta cognosceret ». Quod accidit an. Chr. CCXLIII (vid. Porphyr., *Vita Plotini*, quam Ficinus latine redditam prae-misit Plotini Operibus Basileae 1580). De Sectis, quae ante vel post Zoroastrem viguere, legere licet *Desatir*, sive *Verbum Do-*

Indos ¹, aliasque vetustas gentes viginisse ²; ab his ad Hebraeos Alexandriae degentes, duce Philone, ineunte primo Ecclesiae saeculo, promanasse; demum ex u-

mini, vel *Liber coelestis*, ed. Moulla Firouz Ben Kaous, 2 voll. in-8°, Bombay 1818; et *Dabistan*, sive *Schola morum*; auctore Mohsan-Fani, ed. et vert. David Shea, et Anthony Troyer, 3 vol. in-8°, Paris 1843.

¹) Mysticismus in India excultus fuit potissimum a Vedanticis, sive interpretibus orthodoxis Vedarum, et ab auctoribus heterodoxis Sankiae, Patandjali, Buddhismi, et Dyainismi. Hae variae mysticismi sectae, etsi in mediis ad absorptionem animae in altera vita consequendam assignandis dissiderent, tamen omnes quamdam animarum devotarum, sive sanctarum cum Deo in hac vita coniunctionem admittebant, per quam omnia sive praeterita, sive praesentia, sive futura cognoscerent. *Vedae*, numero quatuor, sunt libri sacri Indorum, quorum tres priores ipsum Brahmâ Vyasae, nempe collectori dictasse ferunt. De illorum aetate nihil liquet, cum variae de ea eruditorum sententiae sint (cf Ritter, *Histoire de la philos. ancien.*, lib. II, c. 2, vol. I, p. 61 sqq, Paris 1835). De sectis mysticis Indiae legesis Dubois, *Moeurs, institutions, et cérémonies des peuples de l' Inde*, Paris 1825; Colebroocke, *Essais sur la philosophie des Indous*, trad. par Pauthier, Paris 1834; Boehinger, *De la vie contemplative, ascétique, et mystique chez les Indous*, Paris 1831; Charma, *Essais sur la philosophie orientale*, p. 21-107, Paris 1842; Eugen. Burnouf, *Introduction à l' histoire du Bouddhisme indien*, Paris 1844. Ex libris Indorum ad mysticismum intelligendum valde confert Bhagavad-Gîta, quod est episodium poëmatis Baratheaë ab A. G. Schlegel latinitate donatum, Bonnae 1823.

²) Vbi primum mysticismus exortus sit, et quem cursum confecerit, antequam ad graecos perveniret, inter eruditos non convenit. Plerique eruditi in ea sententia versantur, illum ab Indis ad Persas, atque ab his ad Iudaeos Alexandriae degentes promanasse, et Graecos a Iudaeis, vel ab ipsis Indis, aut Persis excepisse (cf Bouterwek, *Philosophorum Alexandr. et Neoplat. recensio accuratior*, inter Comm. Societ. recentiores, t. V, p. 231 sqq, Gottingae 1823, et Ritter, *Hist. de la phil. ancien.*, lib. XII, sect. 2, c. 5, t. IV, p. 338, et 339, ed. cit.). At nihil revera in promptu est, quod mysticismum ab India reliquas gentes, et non e converso Indiam a Persia, aut ab alia gente excepisse commonstrat. Probabile etiam est ipsum cuiusque gentis proprium fuisse, atque ex communi illa populorum persuasionem inolevisse, quod homini, peccatis vitae anteactae corrupto, nonnisi per plures, variasque purgationes ad pristinae, et aeternae vitae beatitatem pervenire licet. Certe, traditio, ut ut corrupta, de quodam

troque fonte a Neoplasticis post Ammonium Saccam, qui tertio saeculo floruit, haustum, excultumque usque ad Damascium, sexti saeculi scriptorem, fuisse. Missis Persis, et Indis, Iudaei, qui Alexandriae litteris, scientiisque operam dabant, cum viderent sapientiam Orientalium valde excoli, et celebrari, contenderunt ipsam cum graecanica, et praesertim platonica, adprime convenire, et philosophiam platonice a theologia hebraica derivatam fuisse. Quapropter systema philosophiae mysticae ex perperam intellectis doctrinae hebraicae, orientalis sapientiae, et graecorum, praesertim Platonis, dogmatis adornarunt. Ut obscura tentamina praetereamus Aristobuli, quem primum inter iudaicae scholae auctores commemoratum nanciscimur¹, Philo, qui viginti ante C. N. annis natus est, verus eius auctor fuisse perhibetur. Hic certe docuit eundem Deum, qui Moysi apparuit, cumque eo collocutus est, apparere philosopho divina contemplatione immerso, et sicut oculus videt res corporeas, et auris percipit voces, ita mentem humanam, divino lumine percussam, intueri Deum, eiusque voce impleri. In hanc sententiam discessit, eo quod mentes humanas esse quosdam radios infiniti luminis Dei, eiusque particulas sensit; si enim mentes humanae sunt quaedam irradiationes mentis divinae, necesse est, ut Deum in se intueantur, et cetera omnia in Eo cognoscant². A Philone mysticismus per plures pythagoreos, et platonicos pervenit ad Numenium³, atque ex hoc ad Ammonium Saccam, qui neoplatonicae scholae auctor, et Plotini, praecipui illius luminis, praeceptor fuit.

peccato originali apud cunctas vetustas gentes viguit; cf Chassay, *Lettres sur la chute primitive*, in *Ephem. L' Université cathol.*, ser. 2, vol. V, et VI, Paris 1848.

¹) Euseb., *Praep. Evangel.*, lib. VIII, c. 9 et 10, ed. cit. Vid. Valkenaer, *Diatriba de Aristobulo iudaeo*, Lugd. Batav. 1806.

²) Vid. eius opera *passim*, ed. Mangey, Londini 2 voll. in fol. 1842. Cf Euseb., *Praeparat. Evang.*, lib. VII, c. 13, et lib. XI, c. 13 et 15, ed. cit.

³) De Numenio vid. Euseb., *Op. cit.*, lib. VIII, c. 7, lib. XI, c. 10, 18 et 22.

Quandoquidem haec prima mysticismi fata fuere, Protestantes, et Rationalistae autumarunt Clementem Alexandrinum, aliosque vetustiores Scriptores, quos enumeravimus, ab iisdem, ac Plotinum, magistris dogmata mystica didicisse, quae in doctrinam a Iesu Christo traditam invexerunt, alios autem posteriorum aetatum a Plotini, eiusque successorum fontibus hortos suos irrigasse. Non defuere, uti infra videbimus, qui Clementem Alex., licet Plotino paulo antiquiorem, inter Plotini sectatores recensuerint. Denique auctorem Librorum Areopagiticorum e Procli schola prodiisse fere omnes concorditer pugnant.

At vero Protestantes, et Rationalistae turpiter decepti sunt; si quidem ex omnibus, quae cum in huius quaestionis, tum in totius huius operis progressi dicemus, luculenter patebit mysticismum ss. Patrum, et Scholae Doctorum, quem Ecclesia Catholica probavit, a diversis mysticismi generibus vetustarum gentium, et graecorum Philosophorum immane quantum differre.

Inter Catholicos, perpaucis exceptis, qui s. Augustinum, aliosque vetustos Patres neoplatonismo adhaesisse pugnant³, sunt, qui nonnullos Patres, et praesertim s. Augustinum, et s. Anselmum, duas facultates intelligendi specie diversas in anima agnovisse, nempe unam, qua ipsa Deum, atque in eo veritates necessarias, aeternas, et immutabiles intuetur, alteram, qua veritates contingentes, hoc est circa rerum temporalium naturas versantes, ex ipsa observatione rerum naturalium sibi comparat, proindeque ipsos Malebranchii placitis praelusisse mordicus contendunt. Quinam hi fuerint, in hac historia videbimus, et quam longe a germana illorum Patrum doctrina aberraverint, alias ostendemus.

In praesentia illud monuisse satis erit, ss. Patres, atque in primis s. Augustinum, aliosque veteres Scriptores Ecclesiae, non secus ac Stagiritam, nonnisi unicam faculta-

¹) Nuperrime Ant. Guntherus, quem multi eius discipuli secuti sunt, id frequenter asseruit; cf *Euristheus und Heracles*, p. 288 sqq, Vindob. 1843; et *Lydia*, p. 72, Vindob. 1848.

tem intelligendi in anima admisisse, sed in eius muniis exponendis longius, quam Aristotelem, progressos fuisse, ita ut integram, absolutamque intellectus humani doctrinam Scholastici, ut inferius videbimus, ex aureis eorum libris conficere potuerint.

Ad Arabes veniamus. Horum plerique, uti inter omnes constat, etsi in singulis Aristotelis pronuntiatis de intellectu explicandis, evolvendisque non omnino consentirent, tamen eum unicam facultatem intelligendi, quae per plures actiones exercetur, admisisse concorditer tenuerunt. At non defuere inter eos Philosophi, qui hanc philosophiae aristoteleae partem, uti quasdam alias, neoplatonicorum placitis corrumperent. Id certe nemo mirabitur, si quidem philosophiam aristotelicam, iam neoplatonicorum commentariis corruptam, ad eos pervenisse apud eruditos exploratissima res est ¹. Si nullo argumento patesceret

¹) Re sane vera, post Porphyrium, qui, praeter opus antea commemoratum, commentarios in plures Stagiritae libros elucubrauit, Iamblicus, et Maximus, Iuliani praeceptor, adeo Aristoteli studuerunt, ut peripatetici haberentur (vid. Patritium, *Discussion. peripat.* lib. XII, p. 91 *recto*, et p. 105 *verso*, Venetiis 1571). Hypatia Alexandriae Aristotelem interpretata est (Socrates, *Hist. Eccles.*, lib. VII, c. 15, p. 361, ed. Henric. Valesius, Cantabrigiae 1720). Proclus, uti ex Marini testimonio (*Vita Procli*, p. 53-67, Hamburgi 1700), atque ex ipsis eius libris luculenter patet, Platonem cum Aristotele conciliare conatus est, eiusque successores Marinus, Isidorus, Zenodotus, Damascius philosophiae aristoteleae studium magis, magisque dilatarunt. Denique Ammonius, filius Hermiae, Procli discipulus, et Magister Damascii, philosophiae aristotelicae primum locum dedit (*Comment. in Praedicam. Arist. et Porph. Isagogen*, Venet. 1545, et in *Arist. lib. De Interpret.*, Venet. 1503). Ex quo factum est, ut Aristoteles, per Simplicii, Ioannis Philoponi, Davidis Armeni in Aristotelem commentarios, Platonem e Schola neoplatonica exterminaverit. De qua re consulendus est Ravaisson (*Op. cit.*, part. I, lib. I, c. 3, vol. II, p. 538 sqq, Paris 1846). Accedit, quod quosdam Platonis libros arabice redditos fuisse Arabs Djemalladdin al Hifti, qui saec. XIII floruit, in suo *Lexico Philosophorum* (art. *Plato*, et *Socrates*) testis est (cf Munk, *Diction. des scienc. phil.*, art. *Phil. des Arab.*, vol. I, p. 171, Paris 1844). Plotinum quoque eis cognitum fuisse Vacherot (*Op. cit.*, part. 3, c. 3, vol. III, p. 110) asse-

neoplatonismum Arabibus perspectum fuisse, huius rei locupletes testes forent duo illi libri *Theologia Aristotelis*¹, et *Liber De Causis*², quos e graeco arabice redditos ipsi frequenter adhibuerunt, et Scholasticis cum aristotelicorum operum versionibus transmiserunt. Illi enim neoplatonicos posterioris aevi auctores luculenter sibi vindicant, cum doctrinam Aristotelis neoplatonismi placitis corruptam complectantur. Accedit, quod Philosophi Arabes praecipua dogmata, quae in mysticismo neoplatonico occurrant, a *Soufis*³, secta mahumedana, quae in Perside tertio saec. ortum habuit, ibique adhuc viget, discere etiam potuerunt⁴. Horum doctrina huc redit: animum humanum tum denique integra veritate po-

ruit, sed non probavit. Haarbrückerus coniecit Scharistanium in suo op. *De relig. et sect. Philosophorum*, quod ipse germ. versum edidit (Halle 1850, et 1851) Plotinum *Philosophi graeci* nomine designasse (*Op. cit.*, t. II, p. 192, et 429). At, si qua eius fragmenta, certe non integros libros Plotini Arabibus innotuisse probabile est. Vid. prae caeteris Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus, et commentariis syriacis arabicis* etc., Lipsiae 1842.

¹) S. Thomas *Theologiae*, quae sub Aristotelis nomine circumferbatur, textum graecum vidisse scripsit in opusc. *De unit. intell. contr. Averroistas*.

²) Hunc librum ex libro Procli, qui *Elevatio theologica* inscribatur, excerptum fuisse s. Thomas advertit (in lib. *De Causis*, Praef.). Et scite; si quidem ille theorematum ex laudato opere Procli excerpta, eorumque demonstrationes ex commentariis Alfara-bii, Avicennae, et Algazalii a Davide iudaeo concinnatas continet. Cf Alb. M., *De Caus. et process. univ.*, *Opp.* t. V, ed. cit.

³) *Sofis*, sive *Soufis*, aut *Ssoufis* non *Sapientem*, σοφιν, ut quispiam credere posset, sed *hominem lana vestitum* significat, quippe quod huic sectae addicti lanam induebant. Cf Franck, *Diction. des scienc. phil.*, art. *Sofis*, vol. VI, p. 697, Paris 1852.

⁴) Sufismum ex religionis mahumedanae dogmatis ortum habuisse Theoph. Tholuck (*Ssoufismus*, sive *theosophia Persarum pantheistica*, c. 2, Berol. 1821) censuit. Contra ea Hammer (*Ephem. Lipsiens.*, an. 1822, n. 252-258), Sylvester de Sacy (*Journ. des Sav.* decemb. 1821, p. 726), Schmölders (*Essai sur les écoles phil. chez les Arabes*, p. 208, Paris 1842), et Munck (*Diction. des scienc. phil.* art. *Phil. des Arab.*, vol. I, p. 168, Paris 1844), ssoufismum apud Persas, antequam mahumedismus apud eos radices ageret, viginisse, et in Persiam ab India importatum esse opinati sunt.

titum iri, cum non solum cunctis affectibus, sed etiam omni cogitatione expoliatus ita Deo adhaeret, ut inter utrumque, nempe cognoscens, et cognitum, omnis distinctio tollatur¹, eumque ad hanc Dei contemplationem, sive unionem sui cum Deo, per diversos gradus ascendere, in quorum postremo a Deo absorptus conscientiam sui amittit, seque ipsum annihilat. Huc animi statum *disparationem disparitionis*, sive *annihilationem*² vocant, et nonnulli etiam *realitatem*, quia animus in annihilatione sui res in essentiis suis deprehendit³.

Itaque philosophiam Aristotelis, ex sufismi et neoplatonismi dogmatis adulteratam, sectis mysticis, sive speculativis Arabum locum dedisse tenendum est⁴, quarum Avempace, et Abubacer, uti a Scholasticis appellati sunt, principes extitere⁵. Avempaceus, qui primus Arabum hispanorum, philosophiam exorsus fuit⁶, in suo libro *De regimine Solitarii* docuit summam perfectionem hominis in eo positam esse, quod ipse se cum *Intellectu activo*

¹) Cf *Gulschen raz*, opus ignoti auctoris, de quo vid. Sacy (l. c. Dec. 1821, p. 718), Toluck (*Op. cit.*, p. 107), et Gazzâli in opere, quod gall. redditum evulgavit Schmölders, *Ce qui sâuve des égarements, ou ce qui éclaire les ravissements*; *Op. cit.*, p. 54 et 55.

²) *Dabiston*, ed. cit., apud Tholuck, *Op. cit.*, p. 490-492.

³) Vid. Sacy in c. 41 *Lib. Consiliorum*, *Livre des Conseils d'Atter*, ed. et trad. par Sacy, Paris 1820.

⁴) Scriptores mahumedani Philosophos suos in Maschâytn, *peripateticos*, et ischrâhyyn, *speculativos*, dividunt (Cf Tholuck, cum in *Op. cit.*, tum in alio *Doctrina speculativa Trinit.*, germ., 1826). Tholuck putat *ischark* esse φωτισμος, sive lumen mysticum; sed Munk opinatur illam vocem oriri a *schark*, sive *mescherek*, *oriens*, quia haec ratio philosophandi ab Oriente ad Arabes manavit; cf *Diction. cit.*, art. *Phil. des Arab.* vol. cit., p. 177.

⁵) Apud Arabes variis nominibus designantur. Frequentius prior *Iben-Badjà*, posterior *Ibn-Tofâil* dicti sunt.

⁶) Scholastici cuiusdam Avicebronis, qui ante Avempaceum, nempe saec. XI, floruit, mentionem faciunt, inter quos commemorare licet Albertum M. (*De causis, et process. univers.*, lib. I, tract. I, c. 5), et s. Thomam (*Qq. dispp.*, q. unic., *De Anim.*, a. 6 c., et *De spirit. creat.*, a. 3 etc.). At quisnam hic Avicebron fuerit, usque ad nostram aetatem eruditos latuit. Nuperrime

unum, idemque efficiat. Quomodo homo id assequi posset explicaturus, advertit plures spirituales formas animae inesse, easque esse ideas abstractas omnium facultatum animae, aliasque aliis praestare, pro eo ut materia magis, magisque vacant. Iam homo debet, eius sententia, cuncta a se amoliri, adeo ut ad intelligibilia speculativa, sive ad ideas idearum perveniat. Harum idearum suprema est *intellectus adeptus*, qui ab *intellectu activo* in animam manat, et per quem homo cum ipso intellectu activo unus idemque factus perfectam scientiam rerum adipiscitur¹.

Verum ad mysticam philosophandi rationem Abubacer, discipulus Avempacei propius, quam magister, accessit. Eius doctrinae summa haec est: Homo, postquam res sensiles novit, ab his, ope intellectus, colligit se esse substantiam spiritualem ortus, et interitus expertem, et quoniam inter ipsam, et Deum corpora coelestia intercedunt, se quamdam similitudinem cum animantibus, cum corporibus coelestibus, et cum Deo habere. Ex quo fit, ut triplicis generis actiones in eo sint, scilicet animales, intellectuales, et divinae. Iamvero, homo supremam sui perfectionem dumtaxat per perfectam, et puram visionem essentiae divinae assequitur, si quidem huius ope unam, eandemque sibi cum Deo essentiam esse cognoscit.

Munk, litterarum arabicarum eximius cultor, demonstravit eum fuisse quemdam iudaeum Malacensem nomine Salomonem Ibn-Gabirol, si quidem *Fons vitae*, quem Scholastici Avicebroni tribuunt, est ipsissimus *Mekon Hayyim* Salomonis Ibn-Gabirol, cuius quaedam fragmenta ex Cod. manusc. hebraico Bibl. Paris. ipsemet Munk evulgavit (*Mélanges de Philosophie juive, et arabe*, livrais. 1, Paris 1857, et livr. 2, Paris 1859). Ipse in Synagoga magnum nomen habuit, de quo praeter Munk (*Ibn-Gabirol, ses écrits, et sa philosophie* in *Op. cit.*, p. 149-232) videre licet Iellinek, *Historia Kabalae* (germ.), Lipsiae 1852.

¹ Liber *De regimine Solitarii* temporis iniuria periit. Claram eius notitiam Moses Narbonensis in suo Commentario in opus Tophalii, de quo infra, tradidit. Cons. Renan, *Op. cit.*, part. 1, c. 2, p. 74, et 75, et Munk, *Mélang.* etc., et *Diction. cit.*, art. *Avempace*, vol. III, p. 156, et 157.

scit. Ad puram visionem Dei autem nonnisi per actiones divinas pervenire valet, quia per animales ab ea amoveatur, et per intellectuales eam cum essentiae suae visione mixtam obtinet. Quamobrem homini ad perfectionem sui adnitenti in eo adlaborandum est, ut actiones animales non plus, quam ad conservationem sui spectat, exerceat, et corporum coelestium virtutes aemulatus se corporeis sordibus abluat, omnes cogitationes suas in Deum intendat, nihilque aliud, nisi Deum, cogitet ¹.

Avempacei, et Abubaceri placita Averroes adeo temperavit, ut et a mysticorum ritibus abhorreret, et pantheismum declinare videretur; ex quo factum est, ut, cum magistrorum suorum systemata pene oblivioni traderentur, eius doctrina non solum inter Philosophos arabes, sed etiam inter Christianos Peripateticos saec. XV, et XVI permultos sectatores habuerit. Ipse, ut antea diximus, praeter intellectum cuique homini proprium, sive, ut recentium more loquamur, *personalem*, alium intellectum *separatum*, cunctisque mentibus humanis communem admisit, mentesque humanas nonnisi ex eo, quod cum intellectu separato coniunguntur, scientiam rerum adipisci contendit ². Haec sententia Averrois, etsi quoad plura eius capita, a nobis iam refutata sit, digna est, quae in praesenti controversia prae oculis habeatur; si quidem ea valde adfinis est Rationi absolutae, sive *impersonali*, quam non pauci recentes Rationalistae, praeter intellectum, homini ad rerum scientiam assequendam praesto esse pertendunt. Et sane, momenta, ex quibus Arabs ad intellectum separatum excogitandum permotus fuit, fere

¹) *Philosophus autodidactus*, *Epistola de Hay Ibn Yokdham*, arabice et latine evulgavit Pococke, Oxonii 1671. Hoc opus, quod multas habuit versiones anglicas, et germanicas, ut videre licet apud Munk (*Diction. cit.*, art. *Tofail*, vol. VI, p. 910), est quaedam fabella romanensis, in qua Arabs puerum, nomine Hay, extra omnem societatem viventem, atque ab infimo cognitionis genere ad sui cum Deo coniunctionem, nempe *identificationem*, sensim gradientem finxit. Hinc nomen Philosophi *autodidacti*, hoc est, qui ex se ipso discit. — ²) Vid *Dynam.*, vol. II, p. 54, et 104.

eadem, uti inferius videbimus, sunt, quae omnes Rationalistae malebranchianae sententiae fautores usque ad hanc nostram aetatem pro diversis suis systematis adduxerunt.

Post Arabes Scholasticis commemorandi nobis sunt; hi enim ex Aristotelis libris, et Arabum in eos Commentariis doctrinam de intellectu, secundum ss. Patrum, et praesertim s. Augustini placita, cumulatissimam concinnarunt. Quandoquidem singula, et praecipua huius doctrinae capita, quae ad rationis naturam, et munia pertinent, propugnaturi sumus, ab eius expositione in praesentia supersedemus. Hic in universum admonendum ducimus 1° Scholasticos rationem, tanquam facultatem ab intellectu diversam, non habuisse, sed unicam circa intelligibilia facultatem admisisse, etsi pro diversis muniis, quibus fungitur, diversis vocibus ipsam significarent; 2° falsos fuisse Protestantes, et Catholicos, quos, cum de Patribus locuti sumus, nominavimus quod illi Hugonem, et Richardum a s.-Victore, s. Bonaventuram, et Gersonium, aequae ac Patres, inter mysticos neoplatonicos recensuerint, hi s. Bonaventuram, et secundum aliquos etiam s. Thomam Malebranchii hac de re placitis praelusisse contenderint.

Mittimus Eckartum, aliosque perpaucos mysticos heterodoxos Germaniae saecul. XIV, et XV, qui non pauca Fidei Catholicae dogmata absurdi, impiique mysticismi portentis corruerunt, et ex quorum fontibus nuperi Transcendentales, in primisque Eghelius, ut Schmidt ostendit⁴, hortos suos irrigarunt.

Ad recentes accedamus. Inter hos primus nobis ob-

⁴) In opere, quod alias commemoravimus, *Du mysticisme allemand au XIV siècle*; inter *Comment. Acad. Paris.* v. II, *Savants étrang.* Paris 1847. Cave, ne cum eodem Scmidtio, et, qui eum secuti sunt, Tailliandierio (*Op. cit.*, part. 3, c. 5, p. 353-361, ed. cit.), Vacheroto (*Op. cit.*, part. 3, lib. I, c. 3, vol. III, p. 164-170), aliisque comites Eckarto adiungas Taulerum, Susonem, et Rusbrochium. De quorum orthodoxia dignus est, qui legatur, Bosuetius, *Instruction sur les états d'oraison*, *Trait.* 1, lib. I, § 1-8, *Oeuvr.*; vol. VIII, p. 25-29, ed. cit.

viam fit Ficinus, qui ex libris Platonis, et Plotini, quorum doctissimus interpres, et explanator fuit, doctrinam rationis absolutae conflavit, eamque adeo evolvit, ut nihil, quod magni momenti sit, malebranchianis addendum reliquerit ¹. Multis praeteritis, quae alias exponemus, ipse luculenter statuit « rationem humanam in ordine
« rerum considerando versari semper circa rationem divinam, rerum omnium ordinatricem ² ». Hoc pronuntiatum ex eo deduxit, quod, cum mens humana res intelligere non possit, nisi per ideas, per quas creatae a Deo sunt, tenendum est Deum, cum animam creat, *formulas* idearum eius menti indere, animamque, statim ac ex phantasiis rerum commovetur, ingenitas illas formulas in actum eruere, per easque, utpote quae characteres divinarum idearum sunt; in ipsas ideas in divina mente vigentes aciem suam intendere, et per ideas divinas scientiam rerum adipisci. « Idcirco, ait, mens illa
« sublimis (*Deus*), mentem nostram per ideas quotidie
« formatura, ad hanc formationem olim disposuit eam
« per characteres idearum . . . , ut per formulam opportune excitatam idea non aliter accenderetur in mente, quam aut per sulphur in igne, aut per naturam
« perspicuam, serenamque in aëre lumen ³ »; hinc « intelligibiles rationes ubique, et semper cunctis ratiocinantibus sese monstrant, manentque stabiles in seipsis,
« dum ratiocinantium animi magis, minusque ad illas
« accedunt ⁴ ». Quandoquidem vero intellectus noster res intelligit per ipsas ideas, per quas Deus illas cognoscit, et creat, inde Ficinus confecit « eundem esse actum,
« quo et divina mens creat, illuminatque mentem nostram, et nostra creatur, illuminaturque inde, et intuitu illuc quodam naturali convertitur ⁵ ». « Igitur,
« ipse subdit, intellectualis animae vita nihil est aliud,

¹) *Theologiae platonicae* lib. XII, *Opp.* t. I, p. 259-277, Parisiis 1841.

²) *Ibid.*, c. 7, p. 276. — ³) *Ibid.*, c. 1, p. 260.

⁴) *Ibid.* p. 261. — ⁵) *Ibid.*, c. 4, p. 267.

« quam intellectus divini perennis actus , annexus ani-
 « mae, non solutus a Deo ¹ ». Vno verbo, Deus, Ficini
 sententia , est « intelligentiae nostrae principium , me-
 « dium , atque finis ² ». Denique monuit nos, dum hic
 versamur, Ideam, sive lumen divinum, per quod omnia
 intelligimus, in nobis non advertere, quia illud perspi-
 cue non intuemur. « Forsitan intellectus quodammodo
 « formatus idea , per hanc statim speciem ipsam natu-
 « ralem intelligit , quae per talem facta fuit ideam , i-
 « deam tamen ipsam nondum perspicue intuetur , imo
 « non agnoscit, licet intueatur ² ».

Post Ficinum duo famosi pantheismi fautores Brunus,
 et Spinoza nobis commemorandi sunt. Brunus Nolanus
 autumavit animam humanam praeditam esse non solum
 quibusdam facultatibus inferioribus, quibus res, earum-
 que relationes percipit, sed etiam alia facultate illis lon-
 ge praestantiore, qua omnes rerum relationes, tanquam
 veras unitates indivisibiles, in *Vnitatis supremae*, sive
Absoluti unica *intuitione* comprehendit, atque hanc fa-
 cultatem esse *lumen internum*, quod Sol divinus intel-
 lectualis ipsam animam irradiat. Hanc facultatem modo
mentem, modo *ingenium*, modo etiam *intellectum* dixit ⁴.

Spinoza in ratione, sive intellectu absoluto, a vi ra-
 tiocinandi distinguenda luculentiorē, et strictiorē me-
 thodum, quam Brunus, sectatus est. Quod ut intelligatur,
 sciendum est Spinozam quatuor gradus perceptionis in
 cognitionis humanae progressu admisisse, quorum duo
 priores complectuntur cognitionem *sensitivam*, tertius cogni-
 tionem *ratiocinativam*, quae super sensitivam se extollens ad
 quartum gradum, nempe cognitionem *intuitivam*, via est. In
 tractatu *De emendatione intellectus* « I. Est, ipse ait, perce-
 « ptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant
 « ad placitum habemus. II. Est perceptio, quam habe-

¹) *Ibid.* — ²) *Ibid.*, c. 3, p. 264. — ³) *Ibid.*, c. 3, p. 263.

⁴) Vid. *Opp. ital.*, t. II, p. 110, 271, 361, 387, etc., ed. Vagner,
 Lipsiae 1830, et *Opp. lat.*, p. 438, 554, 555, 596 etc., ed. Gfroerer in
 sua collect., *Corpus philosophorum optimaе notae*, Stugardiae 1834.

« mus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae
 « non determinatur ab intellectu ; sed tantum ita dici-
 « tur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus
 « experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam
 « inconcussum apud nos manet. III. Est perceptio, ubi
 « essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequa-
 « te; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colli-
 « gimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod
 « semper aliqua proprietas concomitatur. IV. Denique
 « perceptio est, ubi res percipitur per solam suam es-
 « sentiam, vel per cognitionem suae proximae causae ¹ ».

In *Ethic.* autem duos priores gradus ad primum genus
 reducens tria cognitionis genera descripsit: « Ex omnibus
 « supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et no-
 « tiones universales formae : I. ex singularibus, nobis
 « per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intelle-
 « ctum repraesentatis (*vid. Corollarium Prop. 29 huius*).
 « Et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia
 « vaga vocare consuevi ; II. ex signis, ex. gr. ex eo,
 « quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recor-
 « demur, et earum quasdam ideas formemus similes iis
 « per quas res imaginamur (*vide Schol. Prop. 18 huius*).
 « Vtrumque hunc res contemplandi modum cognitio-
 « nem primi generis, opinionem vel imaginationem in
 « posterum vocabo. III. Denique ex eo, quod notiones
 « communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas
 « habemus (*vide Coroll. Prop. 28 et 39 cum eius Co-*
 « *roll. et Prop. 40 huius*). Atque hunc rationem, et
 « secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo
 « cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam,
 « aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus.
 « Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata
 « idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum
 « ad adaequatam cognitionem essentiae rerum ² ». Spi-

¹) *Opp.*, vol. II, p. 419, et 420.

²) *Ethic.*, Part. II *De Mente*, Prop. XL, Schol. 2, *Opp.*, vol. II, p. 113-114, ed. cit.

noza ad cognitionem intuitivam menti tribuendam ex eo adductus est, quod, cum mens humana sit modus infinitae cogitationis Dei, « essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur, nempe (*per Axioma 2 huius*) « a modis cogitandi, quorum omnium (*per Axioma 3 huius*) idea natura prior est, et, ea data, reliqui modi « (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo ¹ ». « Hinc sequitur, subdit, mentem humanam partem esse infiniti intellectus; ac proinde, cum dicimus, mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, « non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanam explicatur, sive quatenus humanae mentis « essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam ² ». Secundum haec pronuntiata Spinoza illud statuit: « De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere » quod ita probavit: « De natura enim rationis « est res, ut necessarias, et non, ut contingentes, contemplari (*per Prop. praeced.*). Hanc autem rerum necessitatem (*per Prop. 4 huius*), vere, hoc est (*per Axiom. 6, p. 1*) ut in se est, percepit. Sed (*per Prop. 16, p. 1*) « haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae « necessitas. Ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari ³ »; atque alibi: « Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam « involvit existentiam (*per Defin. 8, p. 1*). Res igitur « sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, « sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam ⁴ ». Hanc functionem, sive facultatem intuitivam, qua mens humana res sub specie aeternitatis cognoscit, Spinoza modo *intellectum* ⁵, modo *rationem* ⁶ nuncupavit.

¹) *Ibid.*, Prop. XI, p. 86, et 87. — ²) *Ibid.*, Coroll., p. 87.

³) *Ibid.*, Prop. XLIV, Coroll. 2, p. 118.

⁴) *Op. cit.*, Part. V, Prop. XXX, p. 289.

⁵) *De Emendat. intell.*, *Opp.*, vol. cit., p. 413-456.

⁶) *Ethic.*, ll. cit.

Ex locis Spinozae, quae adduximus, colligitur eum duas species ratiocinationis in mente admisisse; si quidem praeter ratiocinationem, quae circa elementa cognitionis primi generis versatur, quaeque inter cognitionem sensitivam, et intellectivam locum sibi vindicat, aliam rationis propriam agnovit, illam scilicet, per quam ratio ab Idea, quam intuetur, cunctas ideas, Ea comprehensas, certo ordine deducit. Hinc illud pronuntiavit: « ex eo, quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum¹ », indeque, ut diximus, confecit, quod « perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda² ».

Verum Malebranchius inter recentes dogma rationis absolutae, quam ab Andrea Martinio didicit³, adeo disertè exposuit, ut omnes, qui deinceps in eandem sententiam pedibus ivere, malebranchiani nuncupati fuerint. cl. Oratorianus, uti iam diximus, in anima duas facultates, sive functiones agnovit, quarum una, nempe intellectu, res praesentes percipit, et absentes imaginatur⁴, altera, nempe voluntate, de rebus intellectu perceptis, et phantasia reproductis iudicat, et ratiocinatur⁵. Vnde conclusit: « Perceptio igitur unica est intellectus

¹) *De emend. intell.*, vol. cit., p. 428.

²) *Ibid.*, p. 426, et 427. Cf p. 170.

³) Andreas Martin ex Oratorio gallico sub personato nomine Ambrosii Victoris librum edidit hoc titulo: *Philosophia Christiana, seu sanctus Augustinus de philosophia universim*, 7 voll. in-12, Parisiis 1671. In hoc universam philosophiam de Deo, de homine, et de mundo ex s. Augustini libris concinnare studuit. Nobis illud volumen dumtaxat legere contigit, in quo sententiam Cartesii, bruta esse mera automata, sive machinas, asserentis, ex sancto Doctore probandam suscepit. Quid de toto opere sentiendum sit, inde colligere licet; si quidem doctrina s. Augustini de natura belluina, ut alias dicemus, a cartesianis placitis quam longissime distat. — ⁴) Vid. *Dynamil.* vol. I, p. 166, 167.

⁵) Vid. p. 2, 3 voluminis huius.

« functio, voluntas vero solum iudicat, et ratiocinatur,
 « iis, quae ab intellectu ipsi offeruntur, voluntarie, ut
 « dictum est, assentiendo ¹ ». At vero, quoniam mens
 hoc intellectu, qui sensum, et imaginationem complecti-
 tur, dumtaxat res sensiles percipit, *intellectum purum* in
 anima etiam agnovit, quo omnes res insensiles percipit.
 « Intellectu puro, ait, mens percipit spiritualia, univer-
 « salia, notiones communes, perfectionis et entis sum-
 « me perfecti ideas, et in genere omnes suas cogitatio-
 « nes, quas interna circa seipsam meditatione cognoscit.
 « Quaedam etiam materialia, ut extensionem cum ipsius
 « proprietatibus, percipit *intellectu puro*. Solus enim in-
 « tellectus purus circulum, et quadratum perfectum,
 « figuram chiliagonam, et similia apprehendit ² ».

Iamvero, mentem humanam *intellectu puro* pollere
 contendit, eo quod ipsa cum Ratione universali, immu-
 tabili, et infinita, quae Deus est, immediate coniungitur;
 si quidem, cum mens humana sit singularis, mutabilis,
 et finita, veritates universales, immutabiles, et infinitas
 ex se ipsa cognoscere non valet, sed ex solo Deo, qui est
 Ratio universalis, immutabilis, et infinita, excipere potest.
 Pauca ex eo afferamus: « Video, exempli gratia, his duo
 « esse quatuor, et amicum meum praeferendum esse ca-
 « ni meo, atque neminem hominum esse, quid id non
 « cognoscat aequae ac ego, pro certo habeo. Iam autem
 « illas veritates in mente aliorum non video, sicut alii
 « illas in mea non vident. Necesse igitur est rationem
 « universalem esse, quae me, et omnia Entia intelligen-
 « tia, quae existunt, illuminet. Nam, si ratio, quam
 « consulo, eadem non esset, quae Sinensibus respondet,
 « manifesto patet me non posse aequae certe scire ac
 « scio, Sinenses videre easdem veritates, quas ego video.
 « Itaque ratio, quam nos consulimus, dum nosmet in-
 « tra nos colligimus, est ratio universalis ». Et paulo

¹) *De inquir. verit.*, lib. I, c. 2, vol. I, p. 8, ed. cit.

²) *Op. cit.*, lib. I, c. 4, p. 16, ed. cit.

post: « Ideas rerum esse immutabiles , veritatesque , et
 « leges aeternas esse necessarias pro comperto habeo;
 « fieri nequit, ut secus sint, quam sunt. Iam autem in
 « me nihil video, quod immutabile, et necessarium sit.
 « . . . Concludamus igitur rationem, quam omnes ho-
 « mines consulunt , esse rationem immutabilem , et ne-
 « cessariam ». Pergit: « Insuper eandem illam rationem
 « infinitam esse evidens est. Mens humana infinitum
 « triangulorum, tetragonorum , pentagonorum , intelli-
 « bilium, et aliarum similium figurarum numerum esse,
 « aut esse posse clare concipit. . . . Multa alia similia
 « exempla possem afferre, ex quibus non modo sequitur
 « mentem humanam esse finitam , sed rationem , quam
 « consulit , esse infinitam. Etenim mens clare videt in-
 « finitum in hac ratione, quamvis illud non capiat ». Ex
 quibus concludit hunc in modum : « Sed si ratio-
 « nem, cuius omnes homines sunt participes , universa-
 « lem, infinitam, immutabilem , et necessariam esse ve-
 « rum sit , inde illam ab ipsa Dei ratione non differre
 « constat ; solum enim ens universale , et infinitum in
 « se includit rationem universalem, et infinitam ». ¹

Hanc autem rationem esse Verbum carnem factum] di-
 serte scripsit: « Contendo igitur Rationem illam univer-
 « salem, quae omnes intus illuminat homines, quaeque
 « sensibilem induit carnem, ut sese ad eorum infirmita-
 « tem accommodaret , eosque per sensus alloqueretur,
 « illam, inquam , Rationem ipsam esse Dei sapientiam,
 « in qua omnes includuntur ideae, omnes veritates. Con-
 « tendo nos per eam cernere partem eorum, quae Deus
 « clarissime videt : ac proinde nos cum Deo per illam
 « et inter nos quamdam inire societatem, atque sine illa
 « Ratione spiritus ne vel minimam quidem inter se ha-
 « bere posse relationem , nullam inire societatem, nec
 « de ulla quacumque veritate consentire ² ».

¹) Legesis p. 170, 564, 607 *De emend. intell.* cit.

²) Illustrat. ad c. 3, part. III, lib. II, vol. II, p. 269, et 270, ed. cit. *Op. cit.*, *Resp. ad D. Regis*, c. 2 vol. II, p. 178. Philoso-

Haec Malebranchii doctrina primos propugnatores in Gallia Thomassinum, Fenelonum, Lamium, atque in Universitate Lovaniensi Hugenium nacta est. Thomassinus ex eodem Oratorio, magni nominis Theologus, contendit mentem humanam regulas aeternas, immutabiles, et necessarias veritatis rerum intueri, secundum quas de cunctis veritatibus speculativis, moralibus, et artificiosis iudicat, cumque illae regulae non nisi Deus esse possint, quia solus Deus necessitatem, aeternitatem, atque immutabilitatem habet, ipsam reapse Deum intueri. Ad id probandum innumera ex cunctis Patribus, et Philosophis graecis loca congegessit ¹. Boëtium vero sequi professus facultatem, qua anima veritates immutabiles intueri censuit, *intellectum* dixit, eamque a facultatibus sentiendi, quibus anima res sensiles percipit, atque a *ratione*, qua notiones generales rerum sensilium sibi efformat, discriminavit.

Fenelonus, Episcopus Cameracensis, doctrinam Malebranchii eo modo exposuit; quo ipsam hac nostra aetate Cousinius tantopere evulgavit. Ipse enim diserte docuit quemlibet hominem duplicem rationem in se experiri, alteram finitam errori obnoxiam, alteram infinitam erroris nesciam, quae rationis finitae errores detegit, et emendat, atque hominem nunquam falli, cum rationem

phus ad hanc rem illum locum Evangelii (Ioann. c. 1, v. 9) adduxit, quem tantopere nuper Rationalistae abusi sunt, nempe: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; Opp. cit., lib. III, c. 6, vol. I, p. 218 ed. cit.

¹) *Dogmatum Theologicorum, De Deo, Deique proprietatibus*, lib. I, III, et IV passim, t. I, Parisiis 1684. Incredibile videtur hunc Virum, ceteroquin doctissimum, non solum omnium Scriptorum ecclesiasticorum sententias, quae a Malebranchii figmentis longe distant, sed etiam omnium nobiliorum veterum Philosophorum placita, quae secum adversa fronte pugnant, recitasse, ut omnes ad unum malebranchianis opinionibus praelusisse lectoribus suis persuaderet. Id, quod iam adnotatum nobis fuerat (*Inst. Log. et Met.* p. 223, not. 1, Neapoli, 1851, cuius operis nulla supersunt exemplaria), Lescoeur quoque Thomassinio nuper obiecit in suo opere, *Essai philos. sur le Traité De Deo du p. Thomassin*, c. 9, p. 314, et 315, Paris 1852.

infinitam consulit, hanc autem rationem esse Deum, qui, cum sit summa veritas, singulas veritates, quae sunt partes eius, sensui intimo hominis suggerit; ipsam esse in mente humana, licet non sit mens, sed mente superior, atque in ea esse etiam, cum de ipsa non cogitat; quandoquidem omnes homines huius rationis infinitae vocem in se audiunt, inde fieri, ut ipsi, licet locis et temporibus segregati, in iisdem veritatibus speculativis, et moralibus profitendis consentiant ¹.

His Cousin², Bouillier³, Bouillet⁴ ceterique omnes huius sententiae propugnatores Bossuetium accensent; sed, ut inferius dicemus, perperam.

Inter Italos Gerdilius, Barnabiticæ familiae ornamentum, cum adhuc iuvenis esset, opus Malebranchii adversus Lockii censuras ⁵ vindicare pro viribus studuit; at in multis aliis libris, quos usque ad provectam aetatem evulgavit, a Philosophi Oratoriani placitis manifeste defecit ⁶. Inter Malebranchii sectatores etiam Vicus neapolitanus, et Fardella sculus adnumerari possent. Certe, Vicus in suis libris, et praesertim *De constantia Philologiae* ⁷, *De uno universi iuris principio, et fine uno* ⁸,

¹) *Traité de l'existence, et des attributs de Dieu*, Part. II, c. 4, *Oeuvr. phil.* t. II, p. 96-105, Paris 1787.

²) *Hist. des dern. syst. de phil. mod. sur les idées du vrai, du beau, du bien*, leç. VIII, *Oeuvr.* ed. cit., ser. 2, p. 79 sqq.

³) *Théorie de la raison impersonnelle*, c. 13, Paris 1844.

⁴) *Op. cit.*, vol. II, p. 348.

⁵) *Examen du système du p. Malebranche qu'on voit toutes choses en Dieu*; *Oeuvr. divers.*, t. II, p. 147 sqq, Amsterdam 1732.

⁶) Nos id copiose ostendimus in *Ephem.* LA SCIENZA E LA FEDE, vol. XXIV, p. 5-32, Napoli 1852. Hoc nostrum iudicium Matth. Liberatore e S. I. probavit, novisque argumentis communivit, *Della conoscenza intellettuale*. Part. I, c. 2, art. 12, p. 135-149, Napoli 1857. At Claessens Lovaniensis Philosopho Iesuitae, nobisque succensuit, quod de Gerdilio ita sentiremus (*Revue cathol. de Louvain*, ser. 5, vol. III, p. 221 sqq, avril 1857). Sed Iesuita cum egregie refutavit; vid. *Civiltà Cattolica*, Ser. 3, vol. III, p. 625, et vol. VII, p. 78, et Ser. 4, vol. I, p. 325.

⁷) C. 5, *Op. lat.*, ed. cit., t. II, p. 169, ed. cit.

⁸) *Op. lat.*, ed. cit., t. II, p. 18, et 28-30.

et *De antiquissima Italorum sapientia* ¹, et Fardella in suis de *Natura animae* disquisitionibus ² malebranchianismo haud latenter favent. Verum, cum potius ad originem idearum explicandam, quam ad facultates, per quas ideae adquiruntur, recensendas animum applicuerint, de illorum opinionibus tractandi locus opportunior in *Ideologia* erit.

Ad Galliam revertamur. Cousinius, placita philosophiae vulgaris reidianae cum placitis philosophiae transcendentalis Germanorum componere studuit. Ipse, quantum ex iis, quae in suis libris sparsim, et non semper eodem modo scripsit, colligi potest, rationem, sive intelligentiam discriminavit non solum a facultate sentiendi, sed etiam a functionibus attendendi, abstrahendi, comparandi, generalizandi, et deducendi ³, hasque functiones, ni fallimur, speciali facultati, nempe *activitati voluntariae* animae, tribuit ⁴. Illud certum est, hunc nuperae scholae eclecticae Auctorem facultatem, qua anima veritates contingentes sibi comparat, a facultate, qua ipsa veritates necessarias cognoscit, distinxisse ⁵. Damironus, Jouffroyus, Jacquesius, alique e Cousinii schola doctrinam ducis et magistri sui ad clariorem formam revocarunt, vel etiam leviter immutarunt. Ceteris omissis, Jacquesius, conscientia, secundum eundem Cousinium, pro conditio-

¹) Cap. 7, *Op. lat. ed. cit. t. I*, p. 78.

²) *Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris, De Anim. quant., decim. De Trinit., et de Anim. immortalitate*, Venetiis 1698, et *Replica al sig. D. Matteo Giorgi, nella Galleria di Minerva*, t. II, Part. VI, p. 202 sqq, Venezia 1697.

³) *Programme du Cours d'hist. de la phil. modern. pendant l'an. 1816-1817; Oeuvr., Ser. 1^e, t. I*, p. 1-22 ed. cit.

⁴) *Fragm. etc., Préf. à la 1^e ed.*, p. 16-37; *ibid., Préf. à la 2^e ed.*, p. 53; *ibid., Leç. de la Phil. de la-Laromiguière*, p. 277; *Oeuvr., Ser. 3^e, t. IV*, ed. cit.

⁵) *Hist. des dern. syst. sur les idées du vrai, du beau, et du bien*, leç. VII-X; *Oeuvr. t. cit. p. 79-120; Cours de l'hist. de la phil. mod., École de Kant*, leç. VIII, *Oeuvr. Ser. 1^e, t. V*, p. 303-305, ed. cit., atque alibi.

ne ad omnium facultatum exercitationem necessaria admissa¹, ipsas facultates ad tres, nempe *sensibilitatem*, *intelligentiam*, et *voluntatem* revocavit², atque intelligentiae plures, diversasque functiones tribuit, scilicet inductionem³, abstractionem⁴, iudicium, et ratiocinationem⁵, quibus ipsa ex elementis sensilibus profecta generales rerum naturalium notiones sibi comparat, et *rationem*, per quam veritates necessarias, aeternas, immutabiles omnis elementi empirici expertes, immediate cognoscit⁶. Sed ad Cousinium redeunt, quomodo rationem, quod caput eius systematis est, explicet, exponamus. Cousinius docuit rationem in duplici statu versari, nempe *spontaneitatis*, et *reflexionis*, proindeque eam esse *spontaneam*, et *reflexam*. Ipsa enim *spontanea est*, cum cuilibet homini in intimo eius sensu veritates necessarias et absolutas manifestat; verum, cum animus super se reflectens cognitionem, quam per rationem *spontaneam* adquisivit, distincte cognoscit, eiusque elementa elaborat, ratio spontanea in *reflexam* convertitur⁷. Praeterea contendit rationem, prout est spontanea, esse universalem, et impersonalem, quia nullius hominis propria, sed communis omnium est; at, quamvis universalis in se sit, tamen in quolibet homine, et cuiuslibet hominis esse, alioquin nullius usus ei foret, prout vero reflexa est, esse propriam uniuscuiusque hominis⁸. Denique Fenelonum secutus diligenter inculcavit rationem universalem, et impersonalem non esse errori obnoxiam, nosque tum dumtaxat falli, cum pronuntiatis, quae ab ea excipimus,

¹) *Manuel etc. Psych.*, § 3, p. 61-68, ed. cit.

²) *Op. cit., ibid.*, § 2, p. 48-60. — ³) *Ibid.*, § 6, p. 89-96.

⁴) *Ibid.* § 7, p. 97-102. — ⁵) *Ibid.*, § 8, p. 103-110.

⁶) *Ibid.* § 9, p. 111-131.

⁷) *Cours cit., École de Kant*, leç. VIII, p. 304 ed. cit., et *Fragm. etc., Préf. à la 1^e édit.*, ed. cit.

⁸) *École de Kant*, p. 304, et sqq ed. cit., *Fragm. Préf. à la 1^e édit.* vol. cit., et *Avertissement à la 3^e édit.*, *ibid.*, p. 101 sqq; atque alibi.

aliquid personale admiscemus, proindeque errori in statu spontaneo, non vero in reflexo animae locum esse posse¹. Haec est de natura rationis Cousinii sententia, quam eum ex Malebranchii, et Fenelonii laciniis consarcinasse quisquis, etiam nobis tacentibus, videt². Inter cousinianos Fr. Bouillierius ad dogma rationis impersonalis, quam esse potissimam philosophiae eclecticae partem dixit, opus satis longum elucubravit³. Illud in hoc opere notatu dignum est, quod doctrinam rationis impersonalis ex pantheismi placitis, cum quibus arcte colligatur, sine ulla ambage derivavit. Revera ipse sanxit rationem non aliud esse, nisi « essentiam ipsius Dei, qui ob infinitatem « suam nobis *substantialiter* praesens est, et cognitionem « infiniti, sive conscientiae suae naturae, quam infinitum « in nobis acquirit ». Nam, cum finitum infinitum cognoscere nequeat, nisi cum eo unum idemque fiat, consequens est « cognitionem absoluti, et infiniti in nobis « ex eo oriri, quod infinitum se ipsum in nobis cognoscens, se in nobis tanquam necessarium, absolutum, « et infinitum cognoscit⁴ ».

Cousinius, Damironus, alique in eo etiam Malebranchium secuti sunt, quod asseruerunt illam lucem veram, quae, ut in Evangelio Ioannis legitur, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, non aliud esse, quam rationem impersonalem, et universalem⁵, quae unicuique homini veritates necessarias, et absolutas in intimo eius sensu revelat; at, quandoquidem instrumentum, quo homo hasce veritates cognoscit, naturale homini est, quia

¹) *Fragm., Prêf. a la 1^e édit.* passim; *Oeuvr. Ser. 3^e, t. IV, p. 1-44*, ed. cit.

²) Ipse se vestigiis Platonis, s. Augustini, Malebranchii, Fenelonii, Bossuetii, et Leibnitii instituisse professus est (*Du vrai, du beau, et du bien*, leç. VIII; *Oeuvr.*, Ser. 1^e, t. II, p. 85-94 ed. cit.). At quam immerito s. Augustinum, Bossuetium, et Leibnitium inter rationis impersonalis fautores recenseat, ex dicendis patebit.

³) *Théorie de la raison impersonnelle*, Paris 1844.

⁴) *Op. cit.*, c. 13, p. 226-229. Totum hoc caput legendum est p. 202-244.

cognitio huiusmodi veritatum est hominis naturalis, inde cohaerenter elicuerunt mysterium Incarnationis esse merum symbolum, quo natura rationis significatur, ob idque, uti Damironus loquitur, esse quamdam *poësim*, et *figuram* ¹.

Teterrima haec consecraria, quae ex doctrina malebranchiana hodierni Eclectici, alique Rationalistae secundum logicae normas elicuere, Philosophos, et Theologos catholicos a refrendis Malebranchii placitis abstertere debuissent. At res secus accidit. Maretus, in Academia Sorbonensi Theologiae antecessor, doctrinam Malebranchii de intellectu puro, sive de ratione universali, iisdem Cousinii verbis propugnavit ². E re est pauca eius verba afferre: « Si
« indubium est aeternum a temporaneo, necessarium a
« contingenti, absolutum a relativo, infinitum a finito
« elici non posse, huiusmodi veritates (*necessarias*) neque
« a sensibus, neque ab anima humana ortum ducere
« manifesta res est. Et sane, ipsae sunt in anima, verum
« non pertinent ad animam, sed ad intelligentiam, quae,
« non secus ac illae, aeterna, immutabilis, necessaria,
« et infinita, nempe Deus, est. Itaque hae veritates sunt
« in Deo, et ipse Deus sunt, nosque ipsas in Eo vide-

¹) Cousinius Malebranchii verba fere exscripsit, cum ait: « Ratio igitur est mera revelatio, eaque necessaria, et universalis, quae nulli homini defuit, omnemque hominem, cum in hunc mundum venit, luce perfundit: *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ratio est necessarius mediator inter Deum, et hominem, illeque λόγος Pythagorae et Platonis, illud Verbum caro factum, quod Dei interpretes, et hominis praeceptor est, simul Deus et homo »; *Fragm., Préf. à la 1^e ed.*, p. 36, et 37, vol. cit., ed. cit. Quod ad Damironum attinet, legis eius opus, *Hist. de la phil. au XIX siècle, Conclus.* p. 393, Bruxelles 1832.

²) Prae iis, quae in suo opere *La Théodicée chrétienne* etc., et in *Ephem. Le Correspondant* scripsit, legere licet Epistolam ad Bonnettyum, *Sur la nature, et l'origine de la raison, Lettre de l'ab. Maret au Directeur des Annales de philos. chrét.* in *Annal.* cit., juillet 1845, ser. 3^e, t. XII, p. 31 sqq. Cl. Auctor eandem sententiam confirmavit, et copiosius explicuit in postremo suo opere, *Philosophie, et Religion*, passim, et praesertim leç. XI-XVI, Paris 1856.

« mus, Isque ipsas cum nobis communicat ». Atque ibidem : « Veritates divinae fiunt *lux nostrae cogitationis, principium nostrarum affirmationum, et negationum, regula nostrorum iudiciorum*. Iam, haec *lux, quae omnes homines illuminat*, atque haec regula, quae ad omnes spectat, et omnibus imperat, est illud, quod humano sermone *ratio, et ratio humana* vocatur, non quod sit *propria hominis*, sed quod in homine est. Quamobrem ratio non est anima humana, neque intellectus humanus, si quidem ipsa est *lux, quae illuminat* ipsum intellectum, et veritas, quae ipsum intellectum perficit. Quis adeo stultus est, ut rationem, tamquam suam propriam, et *personalem* consideret ? ² » Cum Cousinius sententiam suam emollire, licet infelici, ut diximus ³, exitu, conatus sit, cl. Professor ei utrumque pollicem pressit, asseruitque in eius systemate philosophico, prout ab eo tandem explicatum est, nihil esse, quod emendatione indigeat ⁴.

Aliam viam ab. Gratry ex Oratorio Immaculatae Conceptionis ingressus est. Ipse enim sensit animum humanum non solum facultatibus cognoscendi, sed etiam quibusdam fontibus cognitionis pollere, et per fontes cognitionis materiam operis philosophici sibi comparare, per facultates vero materiam ex fontibus haustam elaborare. Iamvero: quandoquidem tria sunt obiecta cognitionis humanae, nempe mundus, anima, et Deus, statuit ad cognitionem horum trium assequendam tres fontes nobis suppere, scilicet *sensus externos, sensum intimum, et sensum divinum*. Vt nihil de duobus prioribus dicamus, quorum notiones Gratryio cum ceteris Philosophis communes sunt, ipse *sensus divini* nomine designavit « quamdam attractionem summi boni, sive, ut Aristoteles inquit, appetibilis, et intelligibilis, quam attractionem Dei, si non semper, qualis re vera est, in nobis distinguimus, certe o-

¹) Vid. *Epist. cit.*, p. 34, et 35.—²) *Ibid.*, p. 42.

³) *Dynam.* vol. II, p. 125.—⁴) *Op. cit.*, leq. X, p. 212-231, ed. cit.

« mnes et semper sentimus ». Facultates vero, quibus anima cognitiones, tribus hisce viis, sive fontibus adquisitas, elaborat, duas esse voluit, nimirum intellectum, et voluntatem, quippe quod intellectus, eius iudicio, verum assequi nequit, nisi voluntas recta sit. Inde deduxit illos, qui nos mundum sensibus externis, animum nostrum sensu intimo, et Deum ratione cognoscere autumant, omnino decipi, quia fontes cognitionis cum facultatibus cognoscendi confundunt, atque unam idcirco rationem esse, quae sensibus externis, sensu intimo, et sensu divino innixa, et voluntatis bonitate adiuta, mundum, hominem, et Deum cognoscit. Porro censuit rationem duas methodos ad cognitionem mundi, hominis, et Dei elaborandam sectari, easque esse methodum deductivam, sive *sylogismum*, et methodum inductivam, sive dialecticam, nempe *inductionem dialecticam* ¹, de qua in *Logica* diximus.

A Gallis ad hodiernos Lovanienses malebranchianae doctrinae fautores transeamus. Inter hos unius Vbaghsii mentionem faciemus, quia ceteri, ut Moeller, Laforet, Claessens, Labis, aliique, eum ducem sequuntur. Hic Professor philosophiae in Vniversitate Lovaniensi catholica facultatem, qua anima veritates necessarias, aeternas, et immutabiles cognoscit, a facultatibus, vel potius functionibus abstractionis, comparationis, et ratiocinationis distinxit. Ad eius doctrinam intelligendam quaedam praemittere par est, in quibus ipsa fundamentum habet.

1° Ratio *subiective*, atque *obiective* spectanda est. Rationis subiective sumtae nomine intelligitur: « congenita
« animi potentia acquirendi viis naturae suae accom-
« modatis cognitiones omnigenas »; rationis autem obiective sumtae nomine « intelliguntur veritates, quae per
« se evidentes, necessariae, et universim acceptae sunt ».

2° Mens veritates necessarias congenitas secum fert, sed

¹) *Logique*, lib. I, c. 6, t. I, p. 97-112, Paris 1855. Cf *De la connaissance de Dieu*, part. 1, c.1, § 2, et 3, t.I, p.56-71, Paris 1853.

harum nonnisi confusam, vagam, et pene consopitam notitiam habet, donec ope meditationis, per externam institutionem excitatae, illam distinctam efficiat. 3° Postquam mens humana veritatum necessariorum, quas in se consopitas habebat, conscia facta est, easque *directe* novit, illas « attentius considerat, comparat, colligat, « evolvit, et applicat », atque hoc pacto *reflexe* cognoscit. Iamvero, Vbaghsius *visum intellectus* vocavit *viam*, sive functionem, aut facultatem primigeniam, per quam anima per exteriorem institutionem excitata veritates necessarias in se percipit, eique secundarias vias, sive facultates adiunxit, quibus cognitionem directam illarum veritatum perficit, scilicet *reflexionem*, *comparationem*, *deductionem*, aliasque ¹. Porro ipse censuit veritates necessarias, quas animus noster intuitionem intellectuali, sive visu intellectus per exteriorem institutionem excitati, in se percipit, quaeque principia metaphysicae, et morum sunt, esse ipsa attributa, sive perfectiones infinitas Dei, quia dumtaxat perfectiones infinitae Dei sunt aeternae, necessariae, et immutabiles. Ex quo deduxit rationem obiectivam, quae, uti dixerat, veritates necessarias complectitur, esse ipsum Deum, proindeque Deum esse lumen rationis, et lucem mentis nostrae ².

Postquam fautores, quos Malebranchius in Gallia, et in Belgio habuit, recensuimus, ad Transcendentales Germaniae

¹) *Elementa logicae*, Part. alt., c. 1, § 2, et 3, p. 121-126, Lovanii 1856.

²) Quid igitur? ipse concludit. Vere absoluta, et infinita (illa « principia) sunt, atque adeo absolutae entis infiniti perfectiones, « aliquid divini, seu ipse Deus sunt. Itaque prima rationis nostrae « principia sunt Deus ipse menti praesens, ceu rationis lumen, « sive lux mentis, mentem nostram modo analogo, at magis « actuoso afficiens, quo lux physica afficit sensum oculorum »; *Op. cit.*, *ibid.* c. IV, § 550, p. 264; cf *Revue catholique*, ser. 3°, t. II, p. 511 sqq, dèc. 1850, et *ibid.*, p. 561 sqq, janv. 1851; *Anthrop.*, Part. *psychol.*, c.1, § 1, p. 44-49, Lovanii 1848. Videre licet ea quae scripsimus in *Dynam.* vol. II, p. 59, not. 5. Quod ad Moëllerum, Laforetum, aliosque legesis ea, quae ab ipsis in laudatis Ephem. Lovanii passim scripta sunt.

accedamus. Kantius, quemadmodum antea diximus, ex Humii scepticismo deterritus, examen facultatum animae suscepit, ut quid de rebus scire nobis licet, et quid non licet investigaret ¹. In huius investigationis progressu, uti antea quoque innuimus, atque alias fusius dicemus, eo in primis pervenit, ut statueret obiecta experientiae obvia a nobis cognosci per visiones puras spatii, et temporis, quae sunt formae sensibilitatis, et per duodecim categorias intellectus, sub quas elementa sensilia, per visiones temporis, et spatii quodammodo congregata, *sussumimus*, atque obiecta experientiae *construimus* ². Ex quo patescit omne opus intellectus, Kantii sententia, in eo dumtaxat consistere, ut elementa, quae per visiones spatii et temporis quodammodo coniuncta sensus ei exhibent, sub formas intelligibilitatis, sibi insitas, *subsumat*, ideoque eius obiectum non aliud esse, quam mundum, scilicet omne finitum, quod solum experientiam constituit. Verum Kantius investigare etiam debuit, quomodo mens humana ad principium causalitatis assurgat; si quidem ipse Humio concessit hocce principium, quod universae scientiae humanae fundamentum est, ab experientia deduci non posse, et Lockium, eo quod illud principium ab experientia deducere voluit, latissimam scepticismo viam stravisse. Itaque principium causalitatis seorsum ab experientia investigare aggressus, contendit quemdam motum, sive processum in anima admittendum esse, quo ipsa ab eo, quod a conditione pendet, sive, ut recentes aiunt, a *conditionato* profecta, ad id, quod sine ulla conditione est, nempe *inconditionatum*, vel, ut dici quoque solet, ab effectis ad causam absolutam eorum ascendit. Hunc motum, sive processum animae Kantius *rationem* nuncupavit, cum, eius sententia, « hic sit, quemadmodum Borgerus ait, « rationis velut cursus, ut ab una re, quae ex aliqua « conditione pendeat, progrediatur ad aliam, nec subsi-

¹) *Critique etc.*, *Introd.*, § 7, vol. 1, p. 60 sqq.; ed. cit. Cf ea quae in *Methodologia* diximus, cap. 3, art. 1.

²) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 147.

« stat, antequam ad eam rem pervenerit, quae ipsa per se, nec sub conditione existat ¹ ».

Ex quibus omnibus luce meridiana clarius colligitur intellectum, et rationem, Kantii sententia, esse duas facultates animae, quae cum ex obiecto, tum ex modo, quo obiectum assequuntur, ab se differunt. Enimvero, differunt ex obiecto, quippe quod, cum intellectus circa res, quae experientiae subiacent, atque hypotheticae sunt, versetur, eius obiectum est quidquid finitum est; rationis obiectum vero est infinitum, cum *Non-conditionatum*, sive *Ideale absolutum* infinitum sit. Differunt quoque ex modo, quo operantur, quia intellectus formas *a priori*, quas insitas sibi habet, cum elementis empiricis per visiones spatii, et temporis collectis componit; ratio autem ex sensilibus ad intelligibilia eo usque progreditur, donec ad *Ideale absolutum* perveniat, in eoque conquiescat. Iam, quoniam facultates, sive functiones, quarum diversa sunt obiecta, diversique modi operandi, diversae sunt, liquet Kantium sibi consentaneum fuisse, quod intellectum, et rationem pro duabus facultatibus, sive functionibus diversis animae habuit.

Sed Kantium haud fugit hisce pronuntiatis, quae ab examine sensibilitatis, et intellectus deduxerat, scepticismum nedum refelli, demonstratione ad amussim comprobari. Nam, si intellectus obiecta experientiae, sive mundum, ex formis, quas sibi insitas habet, construit, et ratio ex motu spontaneo ad *Non-conditionatum* assurgit, manifestum est nos, ope intellectus, res, quales nobis apparent, non quales ipsae in se sunt, cognoscere, atque ope rationis *Non-conditionatum*, non tanquam reale, sed tanquam legem, secundum quam ratio in nobis evolvitur, cognoscere. Qua de re ipse alteram rationem menti nostrae inesse contendit, cuius ope realitatem obiectorum, quae intellectui, et rationi purae impervia est, cognoscit. Hanc rationem illam esse

¹) *Op. cit.*, sect. II, § 1, p. 94, ed. cit.

voluit, quae principia, et leges morum nobis suggerit, eamque, utpote quae ad *praxim* spectat, *Rationem practicam* nuncupavit. Qua autem de causa istam rationem practicam obiectivam esse putaverit, in *Criteriaologia* dicemus. In praesentia illud pro certo habendum est, Kantium rationem theoreticam, et rationem *practicam* pro duabus facultatibus, sive functionibus diversis animae habuisse, quippe quod diversam vim illis ad res manifestandas assignavit.

Fichteus, et Schellingius, qui philosophiam Kantianam a subiectivismi, aut potius scepticismi vitio liberare, licet infelici exitu, aggressi sunt, parum, aut nihil de ratione dixerunt; sed ex iis, quae de modo, quo mens humana verum assequitur, disseruere, quaenam eorum mens de hac re fuerit, haud difficulter intelligere licet. Etenim Fichteus, cum a conscientia suipsius, sive a τῷ *ego puro*, quod mundum, et τὸ *ego non purum* ponit, initium philosophandi duxerit, et cunctas facultates animae, tanquam diversas formas, quas conscientia induit, habuerit ¹, cum rationem ad peculiarem conscientiae formam revocasse dicendum est. Schellingius vero animadvertit Kantium sibi contradixisse, quod rationem theoreticam Ideam Absoluti insitam sibi habere, nec tamen Absolutum posse cognoscere autumavit. Ipse e contrario censuit cognitionem Absoluti esse verae germanaeque philosophiae initium, eamque a facultate, quam *intuitionem intellectualem* dixit, repetendam esse sanxit ². Iam, quandoquidem Schellingius facultatis, quae *ratio*, etsi diversis modis explicata, a Philosophis dicta fuit, nuspiam mentionem fecit, eum illam intuitionis intellectualis nomine indigitasse tenendum est. Schellingius enim, uti Borgerus animadvertit ³, cum sibi persuasisset per discursum, sive deductionem, ad cognitionem obiectivam Absoluti perveniri non posse, rationi *discursivae*

¹) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 302, 303. — ²) Vid. *ibid.* p. 304.

³) *Op. cit.*, sect. II, p. 3, p. 169, et 173.

Kantii rationem *intuitivam* suffecit, atque hanc, ne ul-
lum aequivocationi locum relinqueret, *intuitionem intelle-
ctualem* appellavit. Ex quo patet intuitionem intellectu-
alem Schellinghii a ratione-theoretica Kantii in eo etiam
differre, quod illa sit *intuitiva*, haec autem *discursiva*.

Schellinghius, uti ex dictis patet, ratione, quam *in-
tuitionem intellectualem* dixit, *unitatem entis*, et *cogita-
tionis* contineri asseruit, sed non demonstravit. Heghe-
lius, cum id probe advertisset, doctrinam schellinghia-
nam de Absoluto demonstrare, atque hoc modo ad scien-
tiae gradum evehere conatus est. Ipse, quemadmodum
alibi diximus ¹, ut id assequeretur, a sensilibus profe-
ctus, et methodo abstractiva usus ad *Ideam puram* as-
surrexit, quam modo *Ideam subiectum*, modo *Verum
in se*, modo *Notionem abstractam et concretam* vocavit,
hisque diversis vocibus *Rationem absolutam* significa-
vit. Naturam rationis autem explicuit hoc modo: Ratio
1° utpote quae absolute, et sine ulla limitatione se po-
nit, est indeterminata, atque ideo est cognitio *pura*, nem-
pe cogitatio, quae neque ad subiectum cogitans, neque
ad obiectum cogitatum refertur; 2° eo quod se sine ulla
limitatione ponit, in hoc primo momento omnia in
se continet, quamvis nesciat, quod omnia continet; 3°
eo quod illimitata, et indeterminata est, non est nec
subiectum, nec obiectum, itemque nec universale, nec
particulare, nec singulare, quia haec omnia quaedam
determinationes entis sunt ². At vero, cum vita Ideae in
continuo motu consistat, per quem ad conscientiam sui
adipiscendam pervenire, ob idque se, tamquam omnia
in se continentem, cognoscere valet, ipsa in secundo mo-
mento evolutionis suae extra se ipsam egreditur, et se
ipsam negans, sive determinans, particularis efficitur, et
in tertio momento demum in se rediens, eo ipso, quod
individua, et singularis fit, conscientiam sui acqui-
rit; ex quo se unam, eandemque in tribus momentis

¹) *Dynam.* vol. II, p. 304. — ²) *Encyclop.*, § 213; *Opp.* ed. cit., vol. cit.

esse, proindeque omnia in se continere cognoscit. Cum iudicium, quo Idea individua fit, seque universam realitatem obiectivam esse cognoscit, iudicio succedat, quo Idea, sive Ratio in secundo momento particularis evadit, notionem universalem per particularem fieri individuum manifestum est ¹: Iamvero, quemadmodum iudicium, uti diximus ², non est actio subiectiva spiritus humani, sed est ipsa Idea-Ens, sive Ratio in secundo momento evolutionis suae; ita ratiocinatio non est actio subiectiva eiusdem spiritus, sed est ipsa Idea, quae in tertio momento ex abstracta, et indeterminata post determinationem particularem, quam in secundo momento accepit, individua, et singularis fit ³. Hinc Heghelius logicae vulgaris sectatores vehementer redarguit, quod rationem per actum intellectus humani unum iudicium ab alio elicientis defini-verint. Ipse contendit eos deceptos fuisse, 1° quod ratiocinatio non est actio subiectiva animae, uti eis visum est, sed revera est actio obiectiva, qui Idea-Ens, sive Absolutum, illius ope, se tamquam obiectum agnoscit. Vnde illud Heghelii: *Absolutum est conclusio*. 2° Quod ratiocinatione non deducitur particulare, aut singulare ab universali, ut iidem logici volunt, sed singulare ad universale deducitur, quatenus unum, idemque universali, et singulari contineri cognoscitur ⁴.

Itaque Ratio, secundum Heghelium, in primo momento spectata, est *Notio*, sive *Verum absolutum in se*, quia in eo se *subiectum-obiectum* sine ulla distinctione ponit; in secundo momento, in quo natura fit, est iudicium; in tertio momento denique, in quo conscia sui evadit, et spiritus est, est ratiocinatio. Hinc ipsa in primo momento est indeterminata, quia indeterminata est notio, quam continet; in secundo est particularis, quia natura, quae ipsa in secundo efficitur, par-

¹) *Ibid.* § 193.—²) Cf p. 22-24.—³) *Op. cit.*, *ibid.* § 191.

⁴) *Ibid.* § 194-212. Videsis *La Logiq. subiect. de Hegel*, trad. par Sloman, et Wallon, c. 3, p. 36, ed. cit., et Willm, *Op. cit.*, *Philosophie de Hegel*, sect. 2, c. 5, vol. IV, p. 194 sqq, ed. cit.

ticularis est; in tertio est unitas synthetica universalis et individualis, sive subiectivi, et obiectivi, proindeque est ipsa intuitio intellectualis Schellingii, quae unitatem entis, et cogitationis methodo scientifica manifestat. Cum idem Absolutum per tria momenta evolutionis se ipsum diversis modis manifestet, Absolutum esse ratiocinationem, non secus ac notionem, et iudicium, sancivit.

Verum Iacobius longe diversam, ac Kantius, eiusque successores Fichteus, et Schellingius, viam ad idealismum Berkeleyi, et scepticismum Humii refellendos iniverat; ex quo factum est, ut, aliter ac isti, naturam, et vim facultatum animae exponeret. Nos opinionem huius celeberrimi inter nuperos Rationalistas Philosophi excutiendam huc remisimus, propterea quod ipse eandem opinionem, qua idealismum Berkeleyi, scepticismum Humii, pantheismum Spinozae, et sensismum, sive materialismum Helvetii explodere studuerat, contra Kantium, Fichteum, et Schellingium, scepticismi, idealismi, et pantheismi transcendentalium fautores inculcavit. Vt Iacobii de natura, et muniis facultatum animae doctrina intelligi queat, sciendum est eum in hac sententia fuisse, quod homo quibusdam facultatibus donatus est, non ut scientiam rerum demonstratione assequeretur, sed ut cognitionem rerum in se deprehenderet, diversisque modis elaboraret. Etenim ipse contendit mentem humanam non posse, ope demonstrationis, rerum existentiam, eoque minus earum reales naturas cognoscere, quia reflexio, et ratiocinatio, quibus demonstratio efficitur, nonnisi opus mentis nostrae sunt, proindeque illos, qui menti humanae obiectivam rerum cognitionem demonstratione assequendi vim concedunt, ipsam cum mente divina confundere, quia, cum demonstratio per causas rerum fiat, sola mens, quae res creat, res demonstratione cognoscere, sive, uno verbo, *scire* potest. Hinc, quisquis ad scientiam demonstratione pervenire nititur, aut in scepticismum, vel idealismum, aut in pantheismum ruat necesse est. Iamvero, Iacobius duas praecipuas facultates animae

nesse censuit, unam, nempe *rationem*, qua cognitionem immediatam rerum acquirit, alteram, nempe intellectum, qua cognitionem iam partam elaborat. Etenim animus humanus, eius iudicio, habet quemdam *sensum interiorem*, sive *instinctum rationalem*, qui existentiam Dei, immortalitatem ipsius animi, libertatem voluntatis, principia moralitatis, et religionis, aliaque dogmata ad mundum intelligibilem pertinentia, nec non mundi sensilis existentiam ei suggerit, sive revelat, atque aliam facultatem, cuius ope notiones obiectivas rerum, iam sensu interiori comparatas, inter se confert, in ordinem redigit, earumque connexiones investigat, atque ex illis quoddam systema conflat. Priorem facultatem *rationem*, posteriorem *intellectum* nuncupavit ¹. Ex quibus vides secundum Iacobium 1° mentem humanam intellectu nihil novi cognoscere, sed cognitiones iam partas elaborare, ratione vero mundum intelligibilem detegere, et de mundi sensilis, quem sensibus apprehendit, reali existentia certam fieri; 2° Intellectum reflexione, comparatione, deductione, aliisque actibus cognoscendi adiuvare, rationem autem sola intuitionem inniti, quia animus mundum intelligibilem in se ipso sentit, et experitur, atque in se realem existentiam mundi sensilis cognoscit. Vnde Iacobius *rationem* passim vocavit sensum intimum rerum intelligibilium, oculum, per quem spiritus mundum spiritualem contemplatur, instrumentum, quo verum, pulcrum, et bonum *immediate* in nobis apprehendimus, denique fontem illius fidei naturalis, cuius gratia obiectivam existentiam mundi sensilis pro certa habemus; 3° Idealismum, scepticismum, et pantheismum, cunctaque errorum portenta, quae ipsis continentur, apud Philosophos vulgares, et transcendentales viguisse, quod hi Philosophi, neglecto *sensu interiori*, sive ra-

¹) Vid. eius Opera citt. *passim*, et praesertim duas *Praefationes* ad *Dialogum*, *David Humius, sive de idealismo et realismo*, et ad *Epistolas ad Mendelshonum de phil. Spinozae* (germ.), quorum Operum primum an. 1787, alterum an. 1785 lucis usura donavit.

tionem, scientiam mundi sensibilis, et mundi intelligibilis demonstratione sibi comparandam susceperint; 4° Rationem, prout a Iacobio explicatur, differre non solum a ratione *pura* Kantii, quae deducendo progreditur, et nonnisi ad Absolutum ideale, non vero reale, pervenit, sed etiam a ratione practica eiusdem Kantii, et a ratione obiectiva, sive intuitione intellectuali Schellingii. Namque Kantius, ut alibi videbimus, tenuit mentem humanam rationis practicae ope in conscientia sua dumtaxat principium moralitatis, tamquam obiectivum, et reale, apprehendere; at quoniam hocce principium sine existentia Dei, atque animi humani libertate, et immortalitate existere nequit, horum realitatem, tanquam *postulata* rationis practicae, sine ulla demonstratione admisit. Schellingius vero docuit terminum intuitionis intellectualis proprie esse Absolutum ideale-reale, et spiritum humanum non cognoscere mundum, et omnia, quae in eo sunt, et fiunt, nisi ex quod evolutionem Absoluti contemplatur. Contra ea, Iacobius contendit spiritum humanum in conscientia sua non solum principium supremum moralitatis, ut Kantius voluit, sed etiam omnia principia morum, et religionis, itemque Infinitum, et finitum, sive Absolutum, et contingens, ex quibus illa principia pendent, *immediate* cognoscere, proindeque non dumtaxat Infinitum; sive Absolutum reale, quemadmodum Schellingius tenuit, sed etiam finitum, et cunctas veritates, quae ad utrumque referuntur, esse terminum immediatum sensus interioris, sive rationis.

Haec doctrina Iacobii praeter multos Rationalistas¹, in primisque Schleiermacherum², non paucos sectatores catholicos habuit, qui eius philosophiam ita amplexati sunt, ut a rationalismo theologico omnino abhorrerent. Nos unius Lichtenfelsii doctrinam exponemus, quip-

¹) Cf Amand. Saintes, *Hist. du rationalisme* etc., c. 22, p. 381-400, ed. cit.

²) Vid. praesertim eius *Sermones de Relig.* (germ.), Serm. 2, Berol. 1831. Cf Saintes, *ibid.* c. 21, p. 358-380.

pe quod eius opus italice redditum in nostratum manibus versatur. En doctrinam Antecessoris Viennensis ad pauca contractam: Ratio, non secus ac sensus, est facultas percipiendi, atque in eo a sensu discriminatur, quod anima per sensum res sensibiles extra se positas, per rationem autem res *supersensibiles*, sive *intelligibiles*, puta *iustum*, et *iniustum*, *pulcrum*, et *deforme*, *honestum*, et *utile*, *Deum*, *immortalitatem animae*, *vitam futuram*, aliaque in se ipsa *immediate* apprehendit ¹. Hinc duas facultates percipiendi, nempe sensum, et rationem, in anima agnovit, et, quoniam omnis perceptio, eius iudicio, cum conscientia immediata coniungitur ², rationem conscientiam κατ' ἐξοχήν, sive conscientiam *rationalem* vocavit ³. Censuit vero facultatem percipiendi supersensilia, nempe rationem, non posse sine educatione ad actum reduci, sive quod idem est, *conscientiam* fieri, quia omnis facultas ad actum reduci non potest, nisi ab aliqua causa exteriori excitetur, et *educationem* a Deo, vel a viro proba dumtaxat posse accipere. Inde fieri adiecit, ut pueri, et homines sylvestres conscientia rationali destituantur ⁴.

Quandoquidem vero anima per sensum, et rationem res sive sensiles, sive supersensiles immediate apprehendit, sed earum relationes non cognoscit, alteram facultatem in anima admisit, per quam super repraesentationes rerum reflectens notas communes a notis propriis singularum separat, et notiones generales rerum efformat. Hanc facultatem *intellectum* dixit, atque intellectum facultatem cogitandi definivit, quia *cogitare*, ut ipse inquit,

¹) *Corso di Filos.* etc., vol. II, *Psicol.*, part. II, c.1, sez.1, § 32, p. 48, et 49, § 48-51, p.73-79 ed. cit. Hinc discrimen, quod Kantius inter rationem *theoreticam*, et rationem *practicam* excogitavit, absurdum esse dixit, quia, cum omnis perceptio sit *theoria*, nempe contemplatio, ratio theoretica pleonasmum, et ratio practica contradictionem significat; *ibid.*, § 51, *Osservaz.* p. 79.

²) *Ibid.*, § 31, p. 47, et 48.—³) *Ibid.*, § 49, p. 76.

⁴) *Ibid.*, § 53, p. 80-82.

est *factum conscientiae*. De intellectu autem, eiusque actione, nempe cogitatione, Lichtenfelsius haec docuit: Intellectus, ut munere, quod dictum est, fungatur, *connexione, divisione, comparatione*, et *attentione* opus habet ¹. Etenim, ipse generale, quod particularia exhibet, repraesentare non potest, nisi illud, quo particularibus commune est, ad unitatem conscientiae revocet, sive *connectat*; hanc connexionem efficere nequit, nisi postquam illud, quod commune particularibus est, ab eo, per quod particularia distinguuntur, *diviserit*; divisionem sine comparatione diversorum particularium praestare non potest; comparationem denique recte instituere nequit, nisi attentionem adhibeat. Quamobrem *connexio, divisio, comparatio* et *attentio* sunt quatuor elementa, ex quibus actio intellectus, nempe *cogitatio*, conflatur ². Cogitatio autem in *puram*, et *applicatam* dividitur, prout vel ipsa, uti in se est, consideratur, vel ad aliquid ipsi exhibitum applicatur. Cogitatio pura quatuor formas, nempe *conceptum, iudicium, ratiocinationem*, atque horum omnium *reductionem ad systema*, habet. Intellectus enim in primis res per notas earum communes repraesentat, ob idque res simpliciter *concepit*. Deinde conceptus rerum inter se conferens unum per alterum immediate, aut mediate determinat. Iam, si unum per alterum immediate determinat, conficit *iudicium*; sin mediate, *ratiocinationem*. Demum conceptus, iudicia, et ratiocinationes ad certum *systema revocat*, ut totum logicum ex eis constituatur ³.

Cogitatio *applicata* autem, si *objective* spectetur, est *cognoscere*, si quidem, cum cogitatio ad aliquid intellectui exhibitum refertur, hoc aliquid ab intellectu quodammodo invenitur, proindeque *cognoscitur*. Sin *subjective* spectetur, est *scire*, quia intellectus conscius etiam est se repraesentationem puram, sive formalem, alicui sibi exhibito applicasse. Iam perspicuum est intellectum non posse

¹) *Ibid.*, art. 4, § 75, p. 110.—²) *Ibid.*, § 56, p. 111.

³) *Ibid.*, § 81, p. 117-119.

repraesentationem puram ad aliquod sibi exhibitum applicare, nisi voluntate determinetur; quocirca ad *cognitionem* producendam voluntas expostulatur. Itaque facultas cognoscendi non est facultas *primitiva*, et *simplex*, sed *derivata*, et *composita*, quippe quae a facultate percipiendi, quae sensum, et rationem complectitur, ab intellectu, et voluntate derivatur, et componitur ¹.

Ex quibus omnibus perspicis 1° rationem, et intellectum, secundum Lichtenfelsium, eo inter se differre, quod ratio est facultas percipiendi, intellectus autem est facultas reflectendi. 2° Conceptum, iudicium, et ratiocinationem esse actiones, quae nullius rei existentiam nobis sive immediate, sive mediate manifestant, sed quibus res per facultates percipiendi, nempe sensum, et rationem, immediate apprehensas inter se connectimus, atque ad scientiae gradum extollimus. 3° Praeter tres actiones, quas intellectui logici vulgo assignant, quartam agnoscendam esse, nempe *reductionem ad systema*, illi fortasse similem, quae a nonnullis sequioribus Scholasticis *methodus* dicta est.

Ast in eadem Italia Giobertius, doctrinam malebranchianam Rationis amplexus, ipsam a vitiis expurgandam suscepit, quorum causa systemata praecessorum suorum in pantheismum ruisse ei videbantur. Ipse, quoniam iudicium humanum, ut diximus ², a iudicio divino distinguere, atque hoc illius fundamentum esse tenuit, ita quoque duas rationes agnovit, nempe unam humanam, proindeque finitam, contingentem, et mutabilem, alteram divinam, ob idque infinitam, absolutam, atque immutabilem, et divinam humanae fundamentum esse contendit. Vtriusque rationis naturam, et connexionem explicuit hoc modo. In primis Ratio obiectiva non aliud est nisi *Ideale-Reale*, sive Deus; si quidem Deus, prout se ipsum, et in se ipso omnia per essentiam suam cognoscit, est *Ratio obiectiva*, sive *Logos*, in cuius notione tradenda Pytha-

¹) *Ibid.*, § 84, p. 122.—²) Pag. 12-14.

goras, et Plato adeo excelluere ¹. Iamvero, rationem absolutam, et obiectivam revera dari perinde certum est, ac mentem humanam intuitione obiecti intelligibilis, sive Dei gaudere. Et sane, obiectum intelligibile subiecto illud intuenti, tanquam extra ipsum subiectum positum, se manifestat. Atqui obiectum intelligibile hoc modo se subiecto illud intuenti manifestat, eo quod intelligibile est; si quidem, eo quod intelligibile est, a subiecto ipsum intuente intelligi potest. Ergo, si obiectum intelligibile subiecto ipsum intuenti, se tanquam obiectivum manifestat, necesse est, ut intelligibilitas, per quam ipsum se, tanquam obiectum, subiecto intuenti manifestat, obiectiva sit. Iamvero, intelligibilitas *mentalitatem* coniunctam habet, quippe quod, cum nihil sit intelligibile, nisi prout ad subiectum intelligens refertur, consequitur obiectum non posse esse absolute, et intrinsecus intelligibile, nisi intelligens quoque sit. Ergo, si certum est mentem humanam Deum et omnia in Deo videre, esse rationem obiectivam certum quoque esse debet ². Omissis ceteris momentis, de quibus aliis in locis ex industria disserendum nobis erit, ad rationis subiectivae expositionem transeamus.

Ratio subiectiva, secundum Giobertium, est facultas, sive functio, sive actio animae, per quam ipsa intelligibile absolutum apprehendit. Iam, facultas, per quam anima absolutum intelligibile apprehendit, non est aliud, quam facultas intuendi, sive intuitio, cuius ope Deum in seipso, et cetera in ideis eius divinis videt. Ergo ratio subiectiva, secundum Giobertium, non est aliud, quam intuitio. Ex quo perspicere nobis licet quid ceterae facultates cognoscendi, eius iudicio, sint. Nam, quandoquidem ipse censuit facultates animae ab eius essentia non distingui, essentiam animae in intuitionem

¹) *Considerazioni sopra la dottrina religiosa di V. Cousin*, c. 5, *Introd.*, vol. IV, p. 387 sqq, ed. cit.

²) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 245, ed. cit.

consistere ¹, et animam intuitionis ope omnia, licet confuse, cognoscere ², inde fluit reliquas facultates animae non aliud, secundum eius placita, esse posse, nisi diversas functiones, per quas intuitio evolvitur, et per quas cognitio, quae in intuitione initio confusa erat, paulatim distincta efficitur. Iamvero, quoniam intuitio vel sine reflexione existit, vel cum reflexione coniungitur, indeque duplex status animae, nempe unus *spontaneus*, et *immanens*, alter *reflexus*, et *successivus* exurgit, ratio in utroque statu spectanda est. In primo statu, in quo intuitio sine reflexione existit, ratio non est aliud, quam cogitatio sine reflexione, proindeque in hoc statu ratio generice intelligitur. At, cum cogitatio, sive intuitio, ad animam humanam re vera pertineat, eo quod anima illam, ope reflexionis, proprium sui efficit, ratio humana proprius; et verius in secundo statu, nempe reflexivo, quam in primo, nempe spontaneo, constituitur, ipsaque reapse consistit in actu reflexivo, quo anima verum, intuitionem apprehensum, proprium sui efficit. Hinc, si nomen intellectus intuitioni, et nomen rationis reflexioni tribuere lubet, intellectus, et ratio non ex parte cognitionis, sed ex parte obiecti, a quo proficiscuntur, distinguantur necesse est. Nam, cum ambae facultates, sive functiones Ideam cognoscant, intellectus ab Ente, ratio autem ab existente proficiscuntur, quia spiritus humanus in statu spontaneo ab Ente, et in statu reflexo ab existente proficiscitur ². At vero, quoniam existens in ipsa intuitionem Entis apprehenditur, quia obiectum intuitionis est. *Ens, quod creat existens*, sequitur intellectum, et rationem in intuitionem actus creativi unum, idemque fieri. Iam, si intellectus, et ratio, prout in intuitionem actus creativi unum sunt, consideretur, liquet prorsus evanescere o-

¹) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 133, 154. — ²) Cf vol. cit. p. 155.

³) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 169 sqq. Giobertius, quemadmodum ex iis, quae diximus (p. 296, et 363 vol. II cit.) perspicui potest, cogitationem cum conscientia necessario non coniungi existimavit.

innes *antinomias*, quas Kantius inter illas facultates, sive functiones, deprehendisse sibi visus est, et tanto verborum apparatu exposuit. Hinc Giobertius Heghelium redarguit, quod cum, secundum Kantium, intellectum circa finitum, et rationem circa infinitum versari contenderit, omnem viam solvendi apparentes *antinomias*, sive contradictiones, quas Kantius inter illas facultates commentus est, sibi obstruxit ¹.

Iamvero, quisquis haec giobertianae philosophiae placita vel leviter expenderit, nullo negotio perspiciet rationem subiectivam, quam Giobertius admisit, sive ipsa in statu habituali, sive in statu actuali consideretur, sine ratione obiectiva non posse existere. Namque ratio subiectiva, uti diximus, non est aliud, quam intuitio, prout cum reflexione coniungitur. Atqui intuitio, in quocumque statu consideretur, sine obiecto intelligibili eius, quod est Deus, existere nequit; Deus autem, et prout ipse in se est, et prout menti Ipsum intuenti se manifestat, est ratio obiectiva. Ergo ratio subiectiva sine obiectiva existere nequit. Quoniam autem ratio subiectiva hominis omnia intelligit per lumen rationis obiectivae, quae est Deus, Giobertius inde confecit « rationem hominis « ex hac parte spectatam esse revera rationem Dei ² ».

Ex omnibus, quae huc usque diximus, luculenter patet opus rationis subiectivae in eo consistere, quod cognitionem, intuitionem directam apprehensam, ex obscura, et confusa in claram, et distinctam convertit. Namque, cum mens humana intuitionem primitivam omne verum apprehendat, et reflexione, quae intuitioni primitivae adiungitur, cognitionem naturalem intuitionis primitivae distinctam efficiat, liquet rationem subiectivam, quae est intuitio cum reflexione coniuncta, non alio munere fungi posse, quam ut cognitionem confusam primitivam in distinctam convertat. Hinc Giobertius edixit

¹) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 266.

²) *Introd. etc.*, c. 4, vol. II, p. 180 ed. cit. Cf II. cit. p. 59 vol. II *Dynam.*

1^o ratiocinationem non esse, ut vulgus logicorum docet, actionem mentis, qua ipsa a noto ad ignotum progreditur, sed qua id, quod confuse notum ei erat, distincte cognoscit. « Ratiocinatio, ipse ait, in se ipsa spectata, est instrumentum, cuius ope spiritus elementa confusa intuitionis in ideas distinctas, et reflexas convertit: quapropter ipsa a reflexione ontologica, plus quam telescopium a virtute visiva astronomi, seiungi non potest¹ ». 2^o Ad ratiocinationem efficiendam et reflexionem psychologiam, et reflexionem ontologicam concurrere, quippe quod spiritus ope prioris cogitationem suam advertit, eiusque analysim instituit, ope posterioris vero super obiectum cogitationis suae, et super modum, quo illud primitus apprehendit, reflectens, cogitationem, et verum cogitatione apprehensum, tamquam reductionem intuitionis primitivae ad actum, apprehendit². Iuvat concludere verbis, quibus Giobertius utramque rationem definivit: « Ratio igitur significat unitatem universalem, et obiectivam *Ideae*, sive *Logi*, ex quo multiplicitas subiectiva relationum, earumque inquisitio per ratiocinationem ortum ducit. Ratio etiam dicitur facultas humana, quae hoc opus perficit. Ratio obiectiva est *logos*; ratio subiectiva est *analysis*, et *synthesis* ipsius *Logi*, quam nos, tanquam relationem universalem, instituimus³ ».

Rosminius, etsi mentem humanam *Ens reale* intueri negaverit, tamen, eo quod perceptionem intellectivam *Entis idealis* ipsi concessit, rationem quoque in *obiectivam*, et *subiectivam* divisit, atque illam huic praecedere censuit. Enimvero, uti ipse argumentatus est, cum *Ens ideale*, quod a nobis sub mera forma idealitatis dumtaxat percipitur, sit in se sub trinis formis, nimirum *ideali*, *reali*

¹) *Errori filos. etc.*, Lett. IV, vol. I, p. 222 sqq., ed. cit. Capolago.

²) De utriusque reflexionis natura, et discrimine secundum Giobertium legesis p. 297 vol. II *Dynam.*

³) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 289.

et *moralis*, liquet illud esse ipsissimam rationem Dei, nempe Verbum, quod, quatenus a nobis sub forma *idealitatis* dumtaxat percipitur, est *ratio impersonalis*, et, prout ratio impersonalis est, quia ulli subsistentiam suam manifestet, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* ¹. Iamvero, quandoquidem hoc Ens ideale, eo quod est forma intellectus humani, est illud, in quo, et per quod intellectus intelligit quidquid intelligit, et sine quo non potest quidquam intelligere, liquet etiam rationem obiectivam, quae illud Ens ideale est, non solum secundum ordinem naturae, sed etiam secundum ordinem cognitionis rationi subiectivae praecedere, illi scilicet rationi, per quam mens humana scientiam rerum assequitur. Rosminius *intellectum* vocavit illam functionem, per quam anima in primis Ens sub simplici forma *idealitatis*, proindeque ipsum, prout est possibile, intuetur. Iam, anima, eo quod formam entis idealis habet, res extra se positas, et seipsam cognoscere valet; si quidem ipsa, uti antea innumimus, atque alibi uberius dicemus, ideam entis idealis perceptionibus sensitivis, et sensui fundamentalis applicans, res externas percipit, et se ipsas percipientem appercepit ². Applicatio ideae Entis possibilis ad perceptionem sensitivam, atque ad sensum fundamentalem, cum sit actio animae, uti ceterae actiones, ad aliquam functionem ipsius animae pertinere debet. Functionem, non facultatem diximus, quia cl. Auctor facultates animae ab eius essentia non discriminavit, sed quasdam functiones ab se differentes, et ab essentia animae distinctas agnovit ³. Iamvero, functio, de qua hic Rosminius loquitur, intellectrix esse debet. Etenim, cum anima per ipsam terminum perceptionis sensitivae, vel sensus fundamentalis revera existere asserat, huiusmodi functio quoddam iu-

¹) *Introd. allo studio della Filos.*, part. 3, p. 184, Casale 1850.

²) Cf *Dynam.* vol. I, p. 104, 105, 120, 130, nec non p. 293, 294, vol. II.

³) *Psicol.* part. 2, lib. I, cap. 16, vol. II, p. 86-89, Novara 1848.

dicium sit oportet; omne autem iudicium est actio intellectrix, quia omne iudicium per applicationem luminis intelligibilis ad rem, de qua iudicatur, efficitur. Rosminius hanc functionem ab intellectu discriminare debuit, quippe quod per ipsam anima ens sub sua forma *realitatis*, et *concretionis individualis* cognoscit, cum per intellectum ens sub forma idealitatis universali, abstracta, et possibili apprehendat. Quamobrem Rosminius functionem, cuius ope anima ideam entis, quam intellectu intuetur, termino perceptionis sensitivae applicans, ipsum terminum, tanquam realem, cognoscit, *rationem* vocavit. Iam Rosminius advertit 1° rationem esse facultatem *resultantem*, quia, cum ipsa sine praevia entis possibilis intuitione, et sine praevia perceptione alicuius termini sensibilis exerceri nequeat, actio eius ab actionibus intellectus, et sensus quodammodo *resultat*. 2° Exercitationem rationis exercitationibus intellectus, et sensus posteriorem esse natura, quia ratio sine intellectu, et sensu exerceri nequit; sed non tempore, quia, cum operationes sensus, intellectus, et rationis eodem temporis momento fiant, non prius intellectus ens ideale intuetur, et sensus aliquem terminum sentit, quam ratio ens ideale termino sensus applicans terminum tanquam realem cognoscit. Cuius rei rationem cl. Auctor his verbis assignavit: « Homo est subiectum unicum, quod ex anima intellectrice, et corpore animali componitur. Iam
« coniunctio animae intellectivae cum corpore animali
« per quamdam primam, et immanentem perceptionem,
« hoc est per sensum fundamentalem perficitur. Atqui
« prima, et immanens perceptio est *actus primus* rationis, nempe ille actus, per quem ratio existit. Ergo ratio esse incipit in homine, simul atque homo existit.
« Quod si in homine est, simul ac homo existit, et si, antequam homo existat, neque sensus corporeus, neque intelligentia existunt, consequitur hasce facultates primitivas in homine tempore haud praecedere existentiae

« rationis , licet haec ab illis , quasi tanquam conclusio
« a principiis suis , resultet ¹ ».

Quo autem modo ratio, secundum Rosminium, opere-
tur, ex iis, quae diximus, facile perspicere licet. Ratio-
nis munus, ut modo vidimus, est synthesim inter idea-
le, et reale efficere, quatenus ipsa, ope iudicii, ideam
entis termino perceptionis sensitivae applicans realitatem
termini, quem sentit, affirmat. Atqui huiusmodi iudi-
cium primitivum, uti alibi dictum est, secundum Ros-
minium *sponte* fit. Ergo ratio subiectiva, eo quod est
facultas, quae ab intellectu, et sensu resultat, *sponte* o-
perari dicenda est. Vt hactenus dicta colligamus, Rosmi-
nius 1° docuit aliud esse obiectum rationis, aliud intel-
lectus, si quidem putavit obiectum intellectus esse ens
sub forma idealitatis, rationis vero idem ens sub forma
realitatis finitae. 2° Rationem et intellectum, saltem tan-
quam functiones diversas, habuit. 3° Rationem, perinde
ac sensum, et intellectum, *sponte*, et simul cum eis o-
perari contendit.

ARTICVLVS TRIGESIMVS SECVNDVS

*Quaestiones de natura, et muniis rationis, quae ab enar-
ratis Philosophorum sentiitiis exurgunt,
dirimuntur*

PROLEGOMENA

Si diversas Philosophorum sententias de natura ratio-
nis, quas modo exposuimus, animo recoluerimus, nullo
negotio perspicimus Philosophos, qui rationem cum sen-
su non confuderunt, eamque idcirco non verbo solum,
uti sensistae, sed re quoque admiserunt, eius naturam,

¹) *Psicolog.*, lib. II, c. 7, et 8, vol. II, p. 132 sqq, Novara 1848.
Cf *Saggio* etc., sez. IV, c. 1, art. 14, vol. I, p. 138, not. ¹), atque
ibid., sez. V, c. 3, art. 2, vol. II, p. 54-55, not. ²), Napoli 1842.

et mania diversis modis explicuisse. Enimvero, veteres, recentesque Pantheistae, cum tenerent hominem non esse aliud, nisi quemdam modum, sive formam, sub qua Deus se manifestat, ob idque mentem humanam a divina re ipsa non distingui, cohaerenter docuere rationem hominis propriam, nempe *subiectivam*, esse ipsam rationem divinam, nempe *obiectivam*, quae in singulis hominibus se manifestat, sive, uti Hegheliuss ait, suisipsius conscia fit. Alii autem, cum ab hisce pantheismi portentis abhorrere profiterentur, rationem humanam a divina omnino distingui fassi sunt, sed humanam sine divina exerceri non posse mordicus pugnarunt, quia rationis humanae opus in eo dumtaxat consistere arbitrati sunt, quod pronuntiata, quae ratio divina ei suggerit, explicet, et evolvat. Quocirca ratio humana, eorum sententia, subiectiva, et obiectiva simul est; subiectiva quidem, si in se consideretur, obiectiva autem, prout pronuntiata rationis obiectivae, scilicet divinae, evolvit. Verum inter hos Philosophos non convenit nec de iis, secundum quae ratio subiectiva hominis a ratione obiectiva Dei pendet, nec de modo, secundum quem illa ab ista pendet, nec de natura ipsius rationis, prout haec facultas subiectiva hominis est. Giobertius cum omnibus Ontologis, quandoquidem censuit rationem obiectivam esse ipsummet Deum, prout est intelligibile absolutum, sive *Ideale-Reale*, et mentem nostram Deum, prout *Ideale-Reale* est, intueri, inde elicuit rationem subiectivam hominis a ratione obiectiva Dei ex eo pendere, quod lumen, quo illa intelligit, est ipsummet lumen, quo ista res creat. Rosminius vero, cum, contra ac Giobertius, senserit mentem humanam rationem obiectivam, quae sub trinis formis *Ideali*, *Reali*, et *Morali*, in se revera est, sub sola forma *idealitatis* intueri, contendit rationem humanam ex eo a divina pendere, quod ab hac illud lumen ideale, nempe *Ideam entis*, accipit, quo cetera omnia intelligit. Cousinium praeterimus, quia perspicuum nobis videtur rationem impersonalem, quantum ad hanc controversiam

spectat, parum, aut nihil ab *Ente ideali* Rosminii differre, quod ipse Rosminius *rationem impersonalem* interdum vocavit ¹.

Quandoquidem aliter Ontologistae, aliter Rosminiani rationem subiectivam hominis a divina pendere opinati sunt, factum est, ut rationem subiectivam hominis diversis modis definirent. Re vera, Ontologistae in ea sententia versati sunt opus rationis subiectivae, totum quantum est, in eo solum consistere, quod ipsa cognitionem, quam primum confusam per intuitionem rationis obiectivae excepit, in distinctam convertat, propterea quod eorum sententiam est hominem ab intuitionem rationis obiectivae excipere cognitionem omnium, quae cognoscere valet. Iamvero perspicuum est animam non aliter posse cognitionem eorum, quae confuse novit, distinctam efficere, quam quod a sensilibus profecta ea ad intelligibile reducat; si quidem, cum nihil nisi per causam sui intelligi possit, sequitur Deum solum esse per se intelligibilem, quia ipse nullam causam sui habet, cetera vero non nisi per Eum, quia Deus est causa omnium, quae extra Eum sunt. Hinc Giobertius animae ad rerum cognitionem assequendam *analisi*, et *synthesi* opus esse dixit; *analisi*, per quam a sensilibus sine Intelligibili proficiscitur, *synthesi*, per quam sensilia ad Intelligibile reducit, quatenus sensilia ab Intelligibili in tempore creari agnoscens sensilia per Intelligibile recognoscit. Ex quo ipse conficiebat rationem in statu cognitionis reflexae *synthesi* intuitionis suae primitivae reconstruere, quia ipsa, cum in statu cognitionis directae *Ens*, quod creat existens, intueatur, principium complexum, et syntheticum intuetur, et in statu cognitionis reflexae, id quod existit, per id, quod est, nempe per *Ens*, recognoscit, atque illud ab hoc originem habere affirmat ². At Rosminius, quoniam sensit animam rationem obiectivam sub sola

¹) Cf p. 210.

²) Vid. *Errori* etc., Lett. VI, t. I, p. 237, ed. cit.; *ibid.*, p. 252-254; *Introd.*, lib. I, c. V, art. 4, t. III, p. 45 sqq.

forma *idealitatis* intueri, et rationem obiectivam sub hac forma consideratam esse lumen, quo realitatem rerum cognoscit, itemque persuasum habuit animam ope sensuum non substantiam, et realitatem corporum, sed dumtaxat qualitates eorum sensiles apprehendere ¹, cohaerenter docuit rationem subiectivam, per quam homo realitatem rerum cognoscit, esse facultatem, quae ex intellectu, cuius obiectum est ratio obiectiva, sub sola forma idealitatis apprehensa, et sensu, cuius obiectum qualitates sensiles rerum sunt, *resultat*. Quocirca obiecta intellectus, et rationis, secundum Rosminium, specie inter se differunt, quia ratio ens sub ratione realitatis suae, intellectus vero sub ratione idealitatis suae apprehendit.

At maxima pars Philosophorum tenuit, etsi anima humana a Deo creata sit, tamen lumen, quo ipsa res cognoscit, non esse ipsum lumen rationis divinae, sed aliquid eiusdem animae proprium; ex quo factum est, ut in facultatum recensione rationem, tanquam facultatem subiectivam hominis, consideraverint. Iam ex illis nonnulli arbitrati sunt cum Kantio intellectum, et rationem esse facultates, sive functiones cognoscendi specie diversas, alii secundum s. Augustinum, et Scholasticos esse actiones diversas intelligendi, ita tamen, ut ad unicam, eandemque facultatem pertineant. Praeterea Kantius, quem multi eius discipuli secuti sunt, non solum intellectum a ratione, sed etiam rationem practicam a theoretica specie differre sensit. At Scholastici, eodem s. Augustino duce, docuerant unicam facultatem intelligendi, quae intellectum, et rationem complectitur, esse secundum duos diversos habitus theoreticam, et practicam. Excipiendus est Albertus M., qui intellectum theoreticum, et intellectum practicum esse duas facultates animae specie diversas contendit ².

Postquam opiniones Philosophorum circa naturam rationis ad quaedam capitalia pronuntiata revocavimus,

¹) Cf *Dynam.* vol. I, p. 58.

²) *Etich.*, lib. VI, tract. I, c. 3, et *De Hom.*, tract. I, q. LXI, a. 4.

statuamus necesse est, quatenus quaestiones in praesentia nobis solvendae sint. Et primo, opinio eorum, qui rationem humanam esse quamdam manifestationem, sive quoddam momentum evolutionis rationis divinae autumarunt, sine peculiari examine hic mittenda est. Nam, si fundamentum, cui ipsa innititur, consideretur, hoc, cum pantheismus sit, alias confutandum nobis erit; sin natura subiecti cognoscentis spectetur, ipsa iam a nobis confutata est, ubi vidimus, quot absurditates opinio Schellingii de Absoluto, in conscientia humana se ipsum manifestante, crepat. Ne peculiari tractatione quidem discutienda hic nobis est sententia asserentium rationem humanam ad cognitionem adnitentem a ratione divina adeo pendere, ut lumen, per quod ratio humana ordinem ad rerum cognitionem assequendam habet, sit ipsum lumen rationis divinae, quae seipsam vel sub forma ideali, et reali, vel dumtaxat sub forma ideali ei manifestat. Nobis enim antea ostensum est 1° argumenta, quae ad hanc sententiam fulciendam eius fautores ex dynamilogiae fontibus petivere, vana, immo absurda esse; 2° lumen, quo ratio humana res intelligit, esse ipsius rationis proprium, quia ad eius essentiam pertinet; 3° opiniones Philosophorum, qui lumen rationis humanae homini naturale esse inficiantur, ad multos, immanesque errores ducere.

Hisce opinionibus semotis, nemo non videt opiniones illorum dumtaxat ad examen revocandas nobis esse, qui rationem, tanquam facultatem subiectivam animae humanae, considerarunt. Vt quid de illis sentiendum sit, facilius definiere possimus, rationem primo ipsam in se, deinde cum aliis facultatibus animae comparatam investigabimus, atque ex pronuntiatis, quae harum investigationum ope statuemus, non solum refellemus Kantistas, aliosque Philosophos, qui, etsi rationem humanam pro facultate subiectiva animae habuerint, tamen eius naturam, et munera perperam explicuere, sed etiam quaedam corollaria ad Ontologorum, et Pantheistarum errores magis, magisque patefaciendos eliciemus. Quandoquidem vero

plerique Scriptores historiae philosophiae, et omnes recentes Ontologistae multos Patres, et Scholarum Doctores neoplatonismi, aut ontologismi placitis favisse pertendunt, ad calcem huius tractationis, coronidis instar, illos a neoplatonismi nota liberabimus, atque ab Ontologismis, quatenus ad facultates animae attinet, ceteris ontologismi capitibus hic omissis, dissensisse ostendemus.

ARTICVLVS TRICESIMVS TERTIVS

Natura rationis exponitur

Mens humana, quemadmodum antea demonstravimus, cum, ob substantialem unionem sui cum corpore, in cognitione rerum assequenda a facultatibus sentiendi pendeat¹, naturaliter non est in actu cognitionis suae, sed in potentia ad illam obtinendam, atque ad actum cognitionis nonnisi per species intelligibiles, quas e rerum phantasmatibus abstrahit, reducitur². « Est (*anima*), s. Thomas subdit, imperfecta, et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus³ ». Ex quo fit, eodem sancto Doctore monente, ut anima humana infimum inter substantias intellectuales locum teneat; substantiae enim mere intellectuales, cuiusmodi Angeli sunt, eo quod earum cognitio, ut suo loco videbimus, a sensibus non pendet, semper in actu cognitionis, quam eorum natura expostulat, versantur. « Anima intellectiva, inquit, secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sed

¹) Cf *Dynam.* vol. II, p. 23 sqq, et passim.

²) Cf vol. cit. p. 40 sqq.

³) I, q. LI, a. 1 c. Hinc s. Bonaventura: « Nemo unquam cognosceret totum, aut partem. . . , nisi sensu aliquo exteriori speciem eius acciperet; et hinc est quod amittentes unum sensum, necesse habemus unam scientiam amittere »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. II *resol.*

« oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per
 « viam sensus ¹ ». Id Aquinas noster a s. Augustino di-
 dicit, qui diserte, ut solet, scripserat: « Mens humana
 « prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis expe-
 « ritur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae
 « modulo capit, et deinde quaerit eorum causas. Quod
 « quanta tarditate, ac difficultate agat, et quanta tempo-
 « ris mora propter corpus corruptibile, quod aggravat
 « animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur, ut
 « instanter, ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? ² »

Iamvero, quandoquidem mens humana naturaliter non
 est in actu cognitionis, sed a potentia ad actum transit,
 inde sequitur ipsam, ad perfectam cognitionem rerum as-
 sequendam, praeter simplicem apprehensionem, non modo
 actione complexa iudicii, uti ostendimus, sed etiam actio-
 ne magis complexa, quam iudicium est, nempe ratiocina-
 tione, indigere. Id et ex natura intellectus, et ex natura
 obiecti intelligibilis facile perspicitur. Quod ad primum
 caput attinet, quocumque modo intellectus a potentia ad
 actum cognitionis progredi dicatur, illud certum est, hunc
 progressum in quodam motu consistere, quo anima versus
 verum fertur. At, quemadmodum s. Thomas argumenta-
 tus est, cum anima infimum locum inter substantias
 intellectuales teneat, efficitur, ut ipsa pluribus actibus ad
 cognitionem rei perfectam assequendam indigeat. « Homo,
 « concludit sanctus Doctor, potest consequi universalem, et
 « perfectam bonitatem. . . , est tamen in ultimo gradu... ,
 « et ideo multis, et diversis operationibus indiget anima
 « humana ³ ». Iam, quoniam plures actus ad cognitionem
 alicuius rei gignendam concurrere nequeunt, nisi poster-
 ior in priori rationem habeat, tenendum est mentem hu-
 manam aliquam rem per plures actus non aliter cognos-
 cere posse, quam quod ex cognitione, per priorem
 actum adquisita, cognitionem alterius, quae illa contine-

¹) I, q. LXXVI, a. 5 c.; cf *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. V, a. 8 c.

²) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32, n. 49.

³) I, q. LXXVI, a. 2 c. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 15 c.

tur, per posteriorem actum eliciat. Atqui actio intellectiva, per quam anima a noto ad ignotum progreditur, ratiocinatio est. Natura intellectus humani igitur ita comparata est, ut neque per simplicem apprehensionem, neque per apprehensionem, et iudicium, sed proprie per ratiocinationem cognitionem perfectam rerum adipiscatur. Apposite s. Thomas: « Ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio, nam quod per aliud cognoscitur, minus notum est eo, quod per se cognoscitur ¹ ». Atque alibi: « Certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur deversimode secundum conditionem uniuscuiusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur ² ».

Idem ex natura obiecti intelligibilis perspicui potest. Enimvero, si Philosophos exceperis, qui essentias rerum menti humanae impervias esse blaterant, reliqui omnes concorditer tenent nos tum demum perfectam cognitionem obiecti intelligibilis consequi, cum essentiam eius distincte novimus. Et scite quidem; namque, cum res, ut saepe dictum est, per essentias ipsarum cognoscamus, consequens est nos ad perfectam rei cognitionem non ante perventuros, quam essentiam eius distincte noverimus. Iamvero, mens humana, etsi essentias rerum simpliciter apprehendat, tamen distinctam illarum cognitionem, uti alias ostendemus, nonnisi ex consideratione proprietatum perspicere potest ³. Atqui actio intellectrix, per quam cognitio unius a cognitione alterius eruitur, ut diximus, ratiocinatio est. Ergo mentem ad perfectam cognitionem rerum assequendam non solum ap-

¹) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 8.

²) 2^a 2^{ae}, q. IX, a. 1 ad 1.

³) « Intellectus, ait s. Bonaventura, rarissime pervenit ad cognitionem formae substantialis, nisi a posteriori »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. 2, a. 3, q. 2 ad arg.

prehensione, et iudicio, sed etiam ratiocinatione opus habere natura ipsius obiecti intelligibilis demonstrat. « Anima intelligit cum discursu, ita Aquinas noster, quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subiacent sensui ¹ ».

Tota argumentatio huc redit: Intellectus humanus natura sua ita comparatus esse debet, ut perfectam cognitionem obiecti sui assequi valeat. Atqui intellectus, quemadmodum et ex natura eius, et ex natura obiecti intelligibilis patescit, ad perfectam cognitionem obiecti sui ratiocinatione opus habet. Ergo intellectus humanus ita natura sua comparatus est, ut obiectum suum ope ratiocinationis assequatur. Apposite s. Thomas: « Inferiores intellectus hominum per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt ² ».

Ex quibus omnibus perspicitur, praeter simplicem apprehensionem, et iudicium tertiam actionem intelligendi, scilicet ratiocinationem, admittendam esse, atque intellectum, prout ratiocinatur, hoc est, prout ab uno noto ad aliud progreditur, eam esse facultatem, quae *ratio*, aut *intellectus discursivus* audit. « Ratiocinatio, s. Thomas scribit, est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud ³ »; atque aliis verbis s. Bonaventura: « Anima habet intellectum potentialem, sive collativum et inquisitivum ⁴ ». Quoniam vero intellectus, ab uno actu ad alium progrediens, ex eo, quod primo actu novit, alterius, quod ignorabat, cognitionem secundo

¹) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 7 ad 1.

²) *I*, q. LVIII, a. 3 c.

³) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 6. Eodem modo a s. Augustino definita fuerat: « Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi, et connectendi potens »; *De ord.* lib. II, c. 11, n. 30.

⁴) *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. 2, a. 3, q. 2 *resol.*

actu acquirit, laudatus s. Thomas dixit ratiocinationem esse actionem, qua intellectus a noto ad ignotum pervenit: « Dicendum, quod discursus quemdam motum nominat. « Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Vnde discursiva cognitio attenditur secundum « quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem « alterius posterius noti, quod prius erat ignotum ¹ ». Quod si ratiocinationem secundum statum mentis ad veritatem adnitentis definire lubet, dicendum est cum s. Augustino ipsam, si recte adhibeatur, esse actionem, qua intellectus a certo ad incertum pervenire nititur. « Est, « scribit, recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio ² ».

Iam, si ad scientiae adeptionem ope rationis pervenire proprium mentis humanae est, liquet modum, quo homo facultatibus suis cognoscendi ad scientiam consequendam utitur, nobis omnino perspectum esse non posse, nisi naturam rationis nostrae, et modum, quo ratiocinatio a nobis efficitur, cognoscamus. Quocirca postremum istud humanae cognitionis caput aggrediamur necesse est.

Principio inter omnes convenit ¹ ratiocinationem, sive *sylogismum*, ut in *Logica* docetur, in eo consistere, quod una enuntiatio ex aliis duabus deducitur, quae illius *praemissae*, et *antecedens* sunt. Vnde, quocumque modo ratiocinatio intelligatur, illud s. Thomae verum est: « In « syllogismo . . . est triplex consideratio secundum tres « propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur ³ ». ² Quandoquidem duae enunciationes tertiam, quae ex eis deducitur, continent, enunciationem deductam in praemissis *confuse*, sive *implicite* ⁴ cognosci. Verum in hac confusa cognitione definienda Philosophi valde inter se digladiantur. Nonnulli, et praesertim Ontologi, pugnant hanc confusam

¹) I, q. LVIII, a. 3 ad 1.

²) *De imm. anim.*, c. 1, n. 1.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. II, a. 4 c.

⁴) Vid. s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXV, q. II, sol. 2 ad 2.

cognitionem esse *actualem*, sed imperfectam; alii vero post Stagiritam esse solum *potentialem*, quia, cum praemissae principia complectantur, ex quibus conclusio pendet, mens nostra, eo quod praemissas *actu* cognoscit, conclusionem inde cognoscere potest, sive, ut cum Schola loquamur, ad conclusionem cognoscendam *in potentia* est. Hinc ratiocinatio, secundum Aristotelem, eiusque sectatores, novam cognitionem nobis largitur, quia eius ope *actu* cognoscimus illud, ad quod cognoscendum antea *in potentia* eramus; secundum Ontologos novam cognitionem nobis non largitur, sed cognitionem rei, quam iudicio adepti sumus, magis, magisque evolvit, et perficit. Quisquis facile intelligit has opinionum differentias profectas esse ex diversis modis, quibus a Philosophis origo humanae cognitionis explicata fuit. Etenim, si homo omnem cognitionem, cuius capax est, vel in actu creationis, uti Giobertius voluit, a Deo acciperet, vel quocumque alio modo, uti aliis Philosophis visum est, innatam secum ferret, inde sequeretur ratiocinationem non posse in eo consistere, quod notum ab ignoto eliciat, sed quod notum evolvat, hoc est non in eo, quod novam cognitionem gignat, sed quod cognitionem iam partam perficiat. At, si cum Aristotele, aliisque post eum homo *in potentia* ad cognoscendum a Deo creari, et cognitionem rerum per facultates suas cognoscendi consequi dicatur, mentem humanam ope ratiocinationis a noto ad ignotum progredi, novasque in dies cognitiones acquirere tenendum est. Cum vero de origine idearum in *Ideologia* disserendum nobis sit, idcirco duae sententiae de natura ratiocinationis, quas modo exposuimus, omisso fundamento cui innituntur, ipsae in se in praesentiarum expendendae nobis sunt.

Principio, sententiam Giobertii, aliorumque absurdam esse manifestum nobis videtur. Enimvero, si anima ope ratiocinationis novam cognitionem non acquireret, 1° una veritas ab alia deduci dicenda esset, non quod una per aliam, sed quod una post aliam cognoscitur; 2° unicum

oporteret esse actum, quo veritas deducta, antequam ipsa, prout deducta est ¹, consideretur, et principium, ex quo deducitur, cognoscuntur. Iam, utrumque corollarium absurdum est. Primum est absurdum, quippe quod una veritas ab altera deducitur non ex eo, quod una post aliam cognoscitur, sed ex eo quod e cognitione unius cognitio alterius elicitur. « Aliquid, s. Bonaventura inquit, esse circa actum rationis contingit . . . per modum elicientis ² ». Et sane; cum deductio, quocumque modo explicetur, sit actio specialis mentis humanae, principium, per quod ex reliquis actionibus cognoscendi distinguitur, non commune reliquarum actionum, sed proprium eius esse oportet, si quidem plures res non per illud, quod cunctis commune, sed per illud, quod proprium singulis est, ab se invicem distinguuntur. Atqui necessitas cognoscendi unam veritatem post aliam eo quod intellectus plures veritates cognoscere non potest, quin unam post aliam consideret, non est proprium specialis actionis intellectus, sed commune omnium actionum eius ³. Ergo deductio pro speciali actione intellectus haberi non posset, quemadmodum ab eisdem Ontologis, aliisque revera habetur, si ipsa in eo, quod intellectus unam veritatem post aliam intelligit, dumtaxat poneretur. Hinc scite Henricus Gandavensis docuit *vim rationalis deductionis*, nempe ratiocinationis, non consistere in eo, quod intellectus unum post alterum, sed in eo, quod unum ex altero intelligit. « Quidquid, scribit, homo cognoscit post simpliciter prima principia naturaliter cognita, via rationalis deductionis cognoscit, non solum intelligendo unum post alterum, quod facit et Angelus, sed etiam intelligendo unum ex altero, tanquam incognitum actu ex actu cognito, in quo illud est cognitum in

¹) *Antequam, prout deducta est*, inquit; namque, ut inferius dicemus, veritas deducta prout deducta est, considerata cum principio, ex quo deducitur, simul cognoscitur.

²) *In lib. III Sent., Dist. XVIII, a. 1, q. 3 ad arg.*

³) Cf p. 390, 391 vol. II.

« potentia solum ¹ ». S. Thomas quoque inculcavit rationationem non esse discursum *secundum successionem*, sed secundum causalitatem. « In scientia nostra, ait, duplex est discursus. Vnus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum ² ». « Ratio vero, alibi tenet, discursum quemdam designat, quod ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertinet, vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. *De definitionibus*, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum ³ ». Immo idem Doctor advertit illum proprie esse discursum, in quo unum per aliud, nimirum conclusio per principia, cognoscitur. « Cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque . . . facit discursum ⁴ ». His, aliisque mediae aetatis Doctoribus s. Augustinus praeiverat, cum scribit: « Ratiocinatio est rationis inquisitio, idest aspectus illius per ea, quae adspicienda sunt, motio ⁵ ».

Ex iis ipsis, quae primum corollarium absurdum esse commonstrant, alterius absurditatem evincere in promptu est. Etenim, si unam veritatem ab altera deducere idem valet, ac e cognitione unius veritatis cognitionem alterius elicere, liquet ad omnem deductionem duos actus expostulari, scilicet unum, quo principium, alterum, quo veritas, quae ex principio deducitur, cognoscitur. Apposite s. Thomas: « Tunc dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit, sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam, et effectum; et ideo effectum

¹) *Op. cit.*, a. 1, q. 12, n. 11.—²) I, q. XIV, a. 7 c.

³) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 1 c.

⁴) *Qq. dispp.*, q. unic., *De Anim.* a. 7 ad 8.

⁵) *De quant. anim.*, c. XXVII, n. 53.

« per causam cognoscens dicitur discurrere in effectum ¹ ». Et rursus : « Tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, « quando non est idem motus in utrumque, sed primo « movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in « aliud, unde hic est quidam discursus, sicut patet in « demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in « principia tantum, et secundario fertur per principia « in conclusiones ² ». Atqui unicus est, adversariorum sententia, actus, quo intellectus principium, et veritatem, quae ex principio deducitur, cognoscit, quia ipsi, ut dictum est, tuentur intellectum principium, et veritatem, quae ab eo deducitur, simul cognoscere, et deductionis ope non aliud assequi, nisi quod cognitionem veritatis deductae, quam simul cum cognitione principii adquisivit, distinctam efficiat. Ergo alterum corollarium, quod ex sententia Ontologorum fluere diximus, absurdum etiam est.

Ex quibus omnibus perspicis Ontologos, etsi ratiocinationem, sive *discursum*, in humana mente agnoscant, tamen eius naturam ita explicare, ut ipsam verbo admittant, re tollant.

Verum, si veritas, quae ex principio deducitur, et ipsum principium duobus distinctis actibus cognoscuntur, ipsa veritas, prout ex principio deducitur, unico actu cognoscitur. « In ratiocinatione, ait s. Bonaventura, dicimus, quod est actus unus tantum, tamen intellectus « convertit se super plura, quae diversimode agnoscit ³ ». Vt hoc planum fiat, memoria repetamus in qualibet ratiocinatione praeter *consequens*, nempe enunciationem, quae ex praemissis elicitur, *consequentiam*, scilicet connexionem consequentis cum praemissis admittendam esse, si quidem non liceret ex duabus enunciationibus tertiam elicere, nisi haec cum illis connecteretur. Iamvero, quemadmodum in iudicio duo distincti actus sunt, quibus duo termini cognoscuntur ⁴, et unicus

¹) *Qq. disp.*, De Verit., q. II, a. 3 ad 3.

²) *Op. cit.*, q. VIII, a. 15 c.

³) *In lib. IV Sent.*, Dist. XIV, part. 2, dub. 7.—⁴) Cf p. 104 sqq.

est actus, quo relatio convenientiae, et discrepantiae eorum cognoscitur ¹; ita in qualibet ratiocinatione, etsi principium, et veritas, quae ab eo deducitur, duobus distinctis actibus cognoscantur, connexio inter veritatem, et principium, ex quo veritas deducitur, sive veritas, prout ex principio deducitur, unico actu cognoscitur. Id demonstrare nobis licet duobus luculentissimis argumentis, quae ex Scholasticorum fontibus vim suam mutuuntur.

Primum huiusmodi est: Principium ratiocinationis ad veritatem, quae ab eo deducitur, hoc est ad conclusionem, tanquam causa ad effectum, se habet. « Principia, » ait s. Thomas, Stagiritam ² secutus, se habent ad conclusiones, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus ³. Et rursus: « In omni scientia discursiva » oportet aliquid esse causatum, nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis, unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire ⁴. Cuius rei sanctus Doctor hanc rationem dedit, quod veritas deducta, sive conclusio, cognosci non posset per principium, sive praemissas, nisi praemissis *potentia* contineretur; id autem, ex cuius potentia aliquid educitur, causa eius est. « Omnis ratiocinativa potentia habet aliquid de potentia, et aliquid de actu, nam conclusiones in principiis sunt in potentia ⁵. » Iam, si veritas, quae ex principio deducitur, ad ipsum principium, tanquam effectus ad causam, se habet, connexionem veritatis deductae cum principio, a quo ipsa deducitur, ad relationem causalitatis revocari manifestum est. « Per illationem, » ait s. Bonaventura, . . . praemissae referuntur ad conclusionem ⁶. Atqui relatio causalitatis unico intellectus actu cognoscatur necesse est. Et sane, duo relata, prout relata sunt, unicum terminum, sive obiectum, uti alias ostendemus,

¹) Cf p. 144 sqq. — ²) *Analyt. Post.* lib. I, c. 1, et saepe alias.

³) *In lib. I Poster. Anal.*, lect. III.

⁴) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 4; cf I, q. XIV, a. 7 c.

⁵) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 3.

⁶) *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 1 ad arg.

constituunt, quippe quod, cum unum relatorum, prout relatum est, alterum includat, duo relata, prout relata sunt, unicum et individuum *esse intentionale*, nempe eorum *ordinem* efficiunt ¹⁾, atque *esse* unius ab *esse* alterius potentia tantum divisibile est, eo quod, cum relatio cuiusque relati super *esse* absolutum eius fundetur, unum relatorum sine relatione ad alterum considerari potest. Atqui duo, prout unicum terminum, sive obiectum constituunt, nonnisi unico actu cognosci possunt. Ergo, si connexio veritatis deductae cum principio, ex quo deducitur, ad relationem causalitatis pertinet, necesse est, ut ipsa unico actu cognoscatur, proindeque actus intellectus veritatem deductam, prout deducta est, cognoscentis unicus sit.

Secundum argumentum ita se habet. Quandoquidem quaelibet facultas cognoscendi, uti alibi dictum est, obiectum suum non *absolute*, sed secundum aliquam *rationem formalem* eius spectatum, apprehendit, oportet quamlibet facultatem cognoscendi unico actu cognoscere rationem formalem, per quam obiectum cognoscit, et ipsum obiectum sub illa ratione formali spectatum, quia ratio formalis, per quam obiectum cognosci potest, non aliud est, nisi ipsum obiectum aliquo speciali modo considerata. Atqui praemissae, eo quod principium conclusionis sunt, rationem formalem veritatis deductae, quam conclusio exprimit, continent, quia veritas, quam conclusio complectitur, ex eo quod a praemissis elicitur, speciem suam, nempe naturam veritatis deductae, sumit. Ergo unicus est actus, quo intellectus in ratiocinatione praemissas, et veritatem conclusionis, prout ex praemissis deducitur, sive quo veritatem deductam, prout deducta est, cognoscit. Hoc argumento s. Thomas usus est, ut unicum esse actum, quo intellectus conclusionem per principia cognoscit, evinceret. « Idem actus, scribit, cadit super obiectum, et super rationem obiecti, sicut eadem visio est co-

¹⁾ « Relatio, inquit s. Bonaventura, . . . praedicat ordinem ad alterum; ordo autem respicit dispositionem ordinatorum »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, dub. 3.

« loris et luminis. Et est simile de intellectu, quia, si
 « absolute principium, et conclusionem consideret, di-
 « versa est consideratio utriusque; in hoc autem quod
 « conclusioni propter principia assentit, est unus actus
 « intellectus tantum ¹ ».

Itaque, cum ex eo quod praemissae causam veritatis, quae ex illis deducitur, continent, tum ex eo quod ratio formalis sunt, ob quam veritas deducta cognoscitur, luculenter patescit unicum esse actum, quo intellectus veritatem deductam; prout deducta est, cognoscit. Atqui, intellectus, aiente s. Bonaventura, ex eo quod veritatem deductam ex principio, a quo deducitur, fluere cognoscit, ratiocinatur. « Intellectum illationum, inquit, « tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex praemissis ² ». Ergo intellectus in ratiocinatione per unicum actum veritatem cognoscit.

Ex quibus omnibus concludendum est 1° intellectum nostrum praemissas, et conclusionem duobus distinctis actibus intelligere, cum illas *absolute* considerat, sed, cum conclusionem ad praemissas, ex quibus pendet, relata considerat, unico actu intelligere conclusionem, et praemissas, ex quibus conclusio fluit. Id luculenter s. Thomas significavit his verbis: « Primo aliquis intelligit ipsa « principia secundum se; postmodum autem intelligit ea « in ipsis conclusionibus; secundum quod assentit conclusionibus propter principia ³ ». 2° Etsi ratiocinatio per plures actus, qui eius elementa sunt, fiat; tamen unicum esse actum, quo veritatem, prout deducta est, cognoscit, atque hunc, ut idem sanctus Doctor monuit, esse illum, quo connexionem conclusionis cum praemissis cognoscit: « Tum ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab « uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones, non enim ex hoc a-

¹) 1^a 2^{ae}, q. XII, a. 4 c.

²) *Itiner.* c. 3. — ³) 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 3 c.

« liquis ratiocinatur, vel discurrit, quod inspicit quali-
 « ter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque
 « considerans, hoc enim contingit non argumentando,
 « sed argumenta iudicando ¹ ».

Sed iuvat momenta rationis exsufflare, quibus men-
 tem nostram nihil novi ope ratiocinationis, sive syllo-
 gismi posse cognoscere Giobertius sibi persuasit, ut inde
 sententia, quam propugnauimus, *indirecta* demonstratio-
 ne comprobetur.

Obii. Giobertius: Tota vis ratiocinationis in eo sita est,
 quod conclusio ex praemissis deducitur. Atqui conclu-
 sio praemissis continetur. Ergo, cum mens praemissas
 cognoscit, conclusionem etiam cognoscit, proindeque, cum
 conclusionem ex praemissis deducit, novam cognitionem
 non adipiscitur.

Resp. *Conc. mai.; dist. min.* Conclusio praemissis con-
 tinetur *potentia, conc. min.; actu, neg. min.* *Neg. con-*
seq. Antequam hanc argumentationem, quam, ut in
Criteriologia videbimus, Giobertius a Sexto Empirico,
 aliisque Scepticis mutuatus est, in se ipsa expendamus,
 iuvat illam ex eiusdem giobertianae philosophiae prin-
 cipiis refellere. Atque in primis advertendum est ipsam
 radices suas figere in confusione ordinis *logici*, sive
 idealis, cum ordine *ontologico*, sive reali, quae omnium
 antiquorum, recentiumque systematum pantheismi prae-
 cipuus cardo est, quaeque in cunctis philosophiae
 giobertianae capitibus occurrit. Re sane vera, conclu-
 sionem, eo quod praemissis continetur, simul, et co-
 dem actu, ac praemissas cognosci is solum asserere pot-
 est, qui putat cognitionem secundum naturam obiecti,
 quod cognoscitur, non secundum naturam subiecti illud
 cognoscentis fieri oportere, ob idque ea, quae in aliquo
 obiecto coniuncta sunt, ab intellectu seorsum cognosci
 non posse, propterea quod ab hoc secundo pronuntiato
 primum necessario pendet. Atqui secundum pronuntia-

(¹ *Contr. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 1.

tum, uti antea ostendimus, non solum absurdum in se est, sed etiam ad pantheismum, aut ad idealismum transcendentalem ducit, prout vel subiectum, et obiectum unum, idemque esse, vel obiectum manifestatio phaenomenica subiecti esse dicantur. Ergo sententia Giobertii, aliorumque, qui conclusionem simul, et eodem actu, ac praemissas, cognosci, ideoque ratiocinatione novam cognitionem non adquiri statuunt, et absurda in se est, et pantheismo, aut idealismo transcendentali viam sternit.

Praeterea, si intellectus eo ipso actu, quo praemissas in ratiocinatione intelligit, conclusionem praemissis contentam ex eo dumtaxat, quod ipsis continetur, intelligere deberet, dicendum quoque foret intellectum, eo quod secundum Giobertium *esse* Dei intueretur, intueri simul, et eodem actu intuitionis *essentiam* Dei, propterea quod *essentia* Dei, eodem Giobertio non diffitente, non solum seiungi nequit ab *esse* Dei, sed unum, idemque cum ipso est. Atqui mentem humanam *essentiam* Dei intueri, ipsius Giobertii iudicio, est dogma proprium pantheistarum, si quidem Giobertius non semel asseruit Ontologos, qui sibi praecesserunt, in pantheismum ruisse, quia mentem humanam non solum *esse*, sed etiam *essentiam* Dei intueri docebant. Ergo sententia Giobertii, quae intellectum nostrum eodem actu, quo intelligit praemissas, conclusionem intelligere statuit, secundum eiusdem Giobertii principia, ad pantheismum ducit.

Verum, si argumentationem Giobertii, quae, ut innuimus, communis ei cum scepticis est, in se expenderimus, ipsam vitio, quod in scholis post Aristotelem *petitio principii* dictum fuit, laborare nullo negotio comperiemus. Enimvero, controversia non in eo versatur, utrum conclusio praemissis contineatur, necne, si quidem unum ab altero, quod non continetur, educi non posse inter omnes convenit, sed in eo dumtaxat, num ex eo, quod conclusio praemissis continetur, eodem actu, ac praemissae, cognoscenda a nobis sit. Giobertius, uti ex dictis patet, examen huius controversiae aggressus non

est, sed in eo consistit, ut assereret nos eodem actu, quo praemissas, conclusionem intelligere, quippe quod conclusio praemissis continetur. Contra ea, Scholastici, alique fautores contrariae sententiae, quam Giobertius in *scholis tritam, et radicitus fulsam* dixit¹, docuerant conclusionem, etsi praemissis contineatur, tamen eodem actu, ac praemissas ab intellectu non cognosci, quia conclusio praemissis *potentia*, non *actu* continetur. Atque hi iure quidem optimo. Etenim, praemissae sunt principium efficiens conclusionis, quia, ut diximus, illae ad hanc, tamquam causa ad effectum, se habent. Atqui principium efficiens *potentia*, non *actu* id, cuius est principium, continet. Si enim *actu* contineret, primo nullus productioni locus daretur, quia, cum productio sit actio successiva, necesse est, ut id, quod rem producit, re, quam producit, prius tempore sit. « Ex parte actionis, ait s. Thomas, impeditur, ne id, quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc, quod actio est successiva² ». Secundo, principium, et id, cuius ipsum principium est, unum, idemque forent, quia id, quod in altero *actu* per se est, ad eius naturam pertinet. Id exemplo nuperorum Pantheistarum Germaniae comprobatur: hi enim, cum teneant secundum Neoplatonicos *omnia esse unum*, quod *absolutum* vocant, et *unum esse omnia*, παν και ἓν, docent productionem non aliud esse, nisi quamdam evolutionem, per quam Absolutum se ipsum sub diversis formis manifestat. Ergo, si praemissae sunt principium conclusionis, necesse est, ut ipsae conclusionem *potentia*, non *actu* contineant. In memoriam nobis revocemus locum s. Thomae, quem alibi attulimus: « Effectus, antequam produ-

« catur in actu, praexistit quidem in causis activis vir-

« tute, non autem actu, quod est simpliciter esse. Et

« similiter, antequam ex principiis demonstrativis dedu-

¹) Cf *Errori* etc. Lett. VII, vol. I, p. 401 ed. cit. Capolago.

²) I, q. XLII, a. 2 c.

« catur conclusio , in ipsis principiis quidem praecogni-
 « tis praecognoscitur conclusio *virtute*, non autem *actu* ¹⁾.
 Quoniam vero id , quod in aliquo *potentia* continetur,
implicite, atque id, quod *actu* in aliquo continetur, *ex-*
plicitate in eo esse dicitur, sanctus Doctor docuit conclusio-
 nes *implicite* cognosci eo ipso, quod principia eorum co-
 gnoscuntur, *explicitate* autem, cum in seipsis considerantur.
 « Quando aliqua multa, inquit , virtute continentur in
 « aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut con-
 « clusiones in principiis, explicitate autem in aliquo con-
 « tinetur, quod in eo actu existit ; unde ille , qui co-
 « gnoscit aliqua principia universalia , habet implicitam
 « cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus;
 « qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea ex-
 « plicitate cognoscere ²⁾ ». Ex quo perspicis, quam sapien-
 ter idem Aquinas , uti ex loco , quem paulo ante ad-
 duximus ³⁾, colligitur, animadvertit ratiocinationem poten-
 tia, et actus participem esse , propterea quod conclusio
 in praemissis *potentia*, et in se ipsa *actu* est. Id Ontologi,
 aliique, qui eos hac in re sequuntur, nisi verbis ludere ve-
 lint, fateri coguntur. Nam, si ipsi cum Scholasticis sen-
 tiunt in ratiocinatione conclusionem ex praemissis deduci,
 inde necessario fluit conclusionem in praemissis dumtaxat
potentia contineri, quia aliquid, quod *actu* est , ab
 altero deduci repugnat. Iamvero , si conclusio in prae-
 missis est *potentia* , et nonnisi , postquam e praemissis
 educta est , *actu* est, liquido patet intellectum conclu-
 sionem non cognoscere per eundem actum , quo prae-
 missas cognoscit, sed per novum actum, quo conclusio-
 nem ex praemissis deducit, sive , ut cum s. Thoma lo-
 quamur, per *officium rationis* ⁴⁾. Hinc sanctus Doctor scite
 docuit intellectum praemissas ratiocinationis ipsas per se
 cognoscere , conclusionem autem ope rationis , quatenus

¹⁾ In lib. I Poster., lect. III. Cf *Logic.* par. III, *Method.* c. II, art. 1.

²⁾ *Qq. dispp.*, De Verit., q. XIV, a. 11 c.

³⁾ Pag. 226, not. 6. — ⁴⁾ Vid. loc. cit. in not. sq.

ipsam ex praemissis, quibus continetur, educit. « Potentia intellectiva . . . ait, statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia, quae intelligere non potest, nisi per officium rationis ea, quae in principiis implicite continentur, explicando ¹ ».

Quandoquidem autem intellectus conclusionem non eodem actu, ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit, cognoscit, nemo non videt ipsum ratiocinatione novam cognitionem adquirere, quia, cum plurium actionum intelligendi distincti termini sint, plures, distinctasque cognitiones intellectus per ipsas assequitur. Unde idem Aquinas scribit: « Quando ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universalis cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere ² ». Atque alibi brevius, et luculentius: « Ex universalibus principiis in specialia pervenimus per inquisitionem rationi ³ ». Id sanctus Doctor alibi luculenter exemplo ita declaravit. « Cum enim ad conclusionem inferendam duae propositiones requirantur, scilicet maior et minor, scita propositione maiori, nondum habetur conclusionis cognitio . . . Vt si demonstraret aliquis, omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio, sed cum postea accipitur, haec figura in semicirculo descripta est triangulus, statim scit quod habet tres angulos aequales duobus rectis ⁴ ». Aquinas noster, aliique Scholastici ducem s. Augustinum secuti sunt; hic enim aperte edixerat: « Dum per ea, quae conceduntur, atque cognita sunt, ad aliquid incognitum ducimur, recte ista ratiocinatio nominatur ⁵ ».

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XI, De Magistro, a. 1 ad 12.*

²) *Op. cit., ibid. c.*

³) *Qq. dispp., De Virtut., q. I, a. 8 c.*

⁴) *In lib. I Poster., lect. II. — ⁵) De quant. anim., c. 27, n. 53.*

Inst. Giobertius : Atqui conclusio praemissis continetur *actu*, non *potentia*. Ergo difficultas in suo robore stat.

Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Si praemissae conclusionem dumtaxat *potentia*, non vero etiam *actu* continerent, mens conclusionem ex praemissis deducendo veritatem conclusionis crearet. Atqui mentem humanam esse causam veri falsum, immo impium est. Ergo conclusionem praemissis solum *potentia*, non vero etiam *actu* contineri dogma absurdum, immo impium est.

Resp. *Dist. mai.* Veritatem conclusionis crearet quod ad *esse reale, neg. mai.*; quod ad *esse logicum, conc. mai.* Item *dist. min.*; falsum, et impium est mentem humanam esse causam veri, prout verum non distinguitur ab ente, *conc. min.*, prout verum opponitur falso, *neg. min.*; vel, ut aliis verbis utamur, esse causam veri *metaphysici, conc. min.*; esse causam veri *logici, neg. min.* Ergo *neg. conseq.* Vt utriusque distinctionis ratio perspiciatur, advertendum est, 1° cum conclusio principio *potentia* contineri dicitur, non aliud significari, quam quod mens, cum principium cognoscit, conclusionem non cognoscit, sed cognoscere potest, quia, cum conclusio e principio pendeat, ipsa e cognitione principii ad cognitionem conclusionis progredi potest; 2° cum principium conclusionem *potentia* continere dicitur, non aliud significari, quam quod principium, cum rationem veritatis conclusionis in se contineat, menti nostrae cognitionem conclusionis largiri potest, dummodo mens illud expendens, sive, ut Scholae aiebant, circa illud *negotians* ¹, connexionem eius cum aliis veritatibus, quae ab eo pendent, ob idque eo continentur, perspicere studeat. Iam, si res ita se habet, liquet principium conclusionem *potentia* continere, prout est principium cognoscendi, sive prin-

¹) « Proprie, s. Bonaventura subdit, intellectus est negotiari « circa complexum » (*In lib. III Sent., Dist. XXIV, a. 1, q. 3 ad arg.*). Et s. Thomas inquit: « Intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur, ratiocinando, et « inquirendo »; *Qq. dispp., De Verit., q. I, a. 12 c.*

cipium, ex quo conclusio cognosci potest, propterea quod ipsum, cum a mente cognoscitur, cognitionem rerum, quae ab eo pendent, et cum eo connectuntur, menti non largitur, sed largiri potest, et mens, cum principium cognoscit, vera, quae eo continentur, non cognoscit, sed cognoscere potest. Quod si principium conclusionem continet, prout est principium, ex quo conclusio cognosci potest, luce meridiana clarius est 1° conclusionem principio, sive praemissis, *potentia* contineri secundum *ordinem cognitionis*, non vero secundum *ordinem realitatis*; 2° intellectum, cum conclusionem a principio, quod illam *potentia* continet, educit, veritatem conclusionis non producere, quia veritas conclusionis fundamentum habet in ipsa natura, circa quam conclusio versatur, sed duntaxat ipsam cognoscere, quia connexionem eius cum principio cognoscit. Iam, quoniam res, uti in *Criteriologia* explicabitur, prout ad intellectum nostrum, qui illas apprehendit, relatae considerantur, *veritatem logicam*, et prout ad intellectum divinum, a quo producuntur, relatae considerantur, *veritatem metaphysicam* habent ¹, perspicuum est intellectum humanum, quemadmodum in secunda distinctione diximus, secundum Scholasticorum doctrinam, causam veritatis *logicae*, non autem veritatis *metaphysicae* conclusionis dicendum esse, propterea quod intellectus, cum conclusionem ex principio deducit, connexionem inter conclusionem, et principium apprehendit, non creat. Hanc doctrinam breviter Albertus M. significavit, ubi scripsit, intellectum in ratiocinatione non esse causam rei, sed *consequentiae*, nempe connexionis conclusionis cum praemissis, quae veritatem logicam ratiocinationis constituit ². « Ad 1^m, ait, dicendum, quod causa dicitur ibi causa consequentiae, et non causa rei ³ ». Quam-

¹) Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 1 c.

²) De discrimine inter *consequentiam*, et *consequens* videre licet id, quod secundum Scholasticorum doctrinam in *Logica*, par. I, c. III, art. 1, p. 215 vol. II, diximus.

³) *De Hom.*, tract. I, q. LVIII, p. 28.

obrem intellectus, cum conclusionem ex principio, quo continetur, educit, veritatem conclusionis non *creat*, uti Giobertius Scholasticis obiecit, quippe quod terminus actionis creatricis non est veritas logica, sed veritas metaphysica, sive obiectiva conclusionis ¹.

Quin vero intellectus causa veritatis logicae conclusionis esse queat, dubitandum non est. Etenim ad veritatem logicam conclusionis efficiendam nonnisi his duobus intellectui opus est, scilicet 1° ut actum cognoscendi exerat, per quem novam relationem inter duas veritates perspicit; 2° ut adaequationem huius actus sui cum ipsa relatione cognoscat. Atqui neutrum intellectui humano negari potest; si enim alterutrum ei negaretur, aut automatismus, aut scepticismus, uti alias ostendemus, admittendus esset. Et sane, si primum, anima non substantia vi actuosa pollens, sed merum automa foret; sin alterum, anima nihil de naturis rerum cognoscere posset, proindeque vis cognoscendi, qua pollet, ad sola phaenomena, uti Sceptici volunt, coarctaretur. Ergo, quin intellectus causa veritatis logicae esse queat, extra omnem dubitationem versatur.

Cum haec ita se habeant, intellectum conclusionem ex principio, quod illam continet, educere, quin absurdum, et impium dogma sit, adeo veritati consentaneum est, ut nonnisi a Scepticis negari, aut in dubium revocari queat.

Inst. Atqui, si mens conclusionem in praemissis *potentia*, non *actu* cognosceret, causa veritatis logicae conclusionis esse non possit. Ergo responsio nullius momenti est.

Resp. *Neg. min. subs. Prob. min. subs.* Si mens ex praemissis conclusionem, quam in ipsis non cognoscit, elicere conaretur, illud, quod ignorat, quaereret. Atqui absurdum est quaerere illud, quod ignoratur. Ergo, si mens conclusionem in praemissis *actu* non cognosceret, illam ex his elicere non posset, sive, quod idem est, causa veritatis logicae conclusionis non esset.

¹) Cf p. 123 sqq; *Methodol.* c. III, art. 2.

Resp. *Dist. mai.*: quaereret illud, quod ignorat *absolute*, et *simpliciter*, *neg. mai.*; quod ignorat *secundum quid*, hoc est aliquo ex respectu, *conc. mai.* *Sub ead. dist. neg.*, et *conc. min.* *Neg. conseq.*¹. Antequam huius distinctionis rationem directam exhibeamus, advertendum est, si mens humana non aliud, quam quod *actu* cognoscit, cognoscere queat, inde necessario sequi, 1° ut mens humana nunquam in *potentia* ad cognoscendum sit; 2° ut infinita *actu* cognoscat, quia obiectum intellectus, quemadmodum diximus, est omne ens, prout verum est. Atqui haec duo, uti antea ostendimus, absurda sunt. Ergo mentem humanam non aliud cognoscere posse, quam quod *actu* cognoscit, absurdum est. Ontologi, haec absurda consectoria vitare volentes, docuerunt humanam mentem, cum praemissas cognoscit, cognitionem confusam conclusionis habere, proindeque, cum illam ope deductionis distinctam efficit, a potentia ad actum cognitionis quodammodo progredi. Ast hoc effugium valde futile est quippe quod, uti antea demonstratum est, cognitio confusa, prout ab Ontologis intelligitur, *actualis* est, et, cum actus potentiae opponatur, ipsa *potentialis* dici, et haberi nequit².

Verum, ut directam rationem distinctionis assignemus, procul dubio conclusio, antequam ex praemissis deducatur, ignota menti nostrae dici potest, quia mens nostra, antequam conclusionem ex praemissis deducat, illam *actu* non cognoscit. At, quandoquidem mens nostra, ut modo ostensum est, conclusionem ex praemissis, quae ipsam continent, deducendi vi pollet³, conclusio omnino ignota ei dici nequit. Nam, cum principium universale particularia, quae ad idem genus pertinent, complectatur, sane quisquis aliquod principium universale cognoscit, cunctas veritates, quae ipso continentur, quodammodo cognoscit⁴. Quin autem mens humana con-

¹) Cf Arist. *Anal. Post.*, lib. I, c. 1.

²) Cf p. 46, 47, 106 not. 2. — ³) Vid. p. 235, et 236.

⁴) Vid. loc. s. Thomae cit. p. 232, nol. 1.

clusionem, quam praemissae *potentia* continent, per actionem, quam ipsam ex praemissis deducit, *actu* cognoscere queat, dubitandum non est; si quidem anima uti a nobis antea demonstratum est, etsi natura sua res *actu* non cognoscat, sed in *potentia* ad illas cognoscendas sit, tamen vi actiuosa pollet, qua se ipsam a *potentia* ad actum cognoscendi perducit. Quamobrem concludendum est, illud, quod mens in ratiocinatione, hoc est in actione, qua conclusionem ex praemissis deducit, quaerit, ei prorsus ignotum non esse, sed partim ignotum, et partim notum; scilicet ignotum, quia ipsa illud *actu* non cognoscit, notum autem, quia ipsa principium cognoscendo, conclusionem, quae ipso continetur, quodammodo cognoscit.

Haec, ad difficultatis solutionem quod attinet, satis forent; verum, ut controversia tanti momenti luculentius definiatur, iuvat in universum inquirere, utrum necne omnis investigatio praeviam cognitionem expostulet. Iamvero, advertendum est, cum quaeritur, utrum omnis investigatio praeviam cognitionem expostulet, hanc quaestionem, uti ab Henrico Gandav. observatum fuit, vel circa acquisitionem scientiae in universum spectatae, vel circa cognitionem conclusionis, quae ex praemissis deducitur, versari posse. Si quaestio circa primum versetur, nulla dubitatio est, quin suprema principia scientiarum a praevia cognitione non pendeat, quippe quod, quemadmodum in *Logica* innuimus, et in *Ideologia* ostendimus, intellectus in huiusmodi principiis, statim ac terminos cognoscit, relationem convenientiae, et discrepantiae eorum intelligit. Sin quaestio circa alterum versetur, certum est id, quod ope ratiocinationis quaeritur, sine praevia cognitione non posse inveniri. At vero, praevia haec cognitio non est, uti Ontologi contendunt, cognitio actualis, licet confusa, sed dumtaxat potentialis eiusdem obiecti, quod quaeritur, quia ipsa est cognitio actualis principiorum, quibus obiectum quaesitum *potentia* continetur. Revera, praeter ea, quae ad id evincendum disseruimus, advertendum est obiectum conclusionis re habere ad obiectum principiorum, ex qui-

bus conclusio deducitur, tanquam particulare ad universale, aut certe tanquam minus universale ad magis universale, alioquin conclusio principiis contineri non posset. Iamvero particulare universali, aut minus universale magis universali, ut in *Logica* diximus, *potentia*, non *actu* continetur. Ergo, si cognitio praevia cognitioni conclusionis est cognitio principiorum, ex quibus ipsa elicitur, sequitur cognitionem, quae cognitioni conclusionum praecedit, non esse cognitionem actualem, quaecumque haec sit, ipsarum conclusionum, sed cognitionem actualem principiorum, sive praemissarum, in quibus intellectus potentialem cognitionem conclusionum habet. Quamobrem, cum intellectus ope ratiocinationis illam cognitionem potentialem in actualem convertat, eum, ope ratiocinationis, novas cognitiones assequi tenendum est. « In addiscente, « s. Thomas subdit, contingit quod intellectus possibilis a- « licuius sit in potentia quantum ad aliquid, et quan- « tum ad aliquid in actu: et per quod est in actu pot- « est reduci etiam quantum ad id, quod est in poten- « tia, in actum; sicut per id, quod est actu cognoscens « principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas « prius cognoscebat in potentia ¹ ». Iuvat exscribere verba Henrici, ex quibus totam argumentationem confecimus: « Addiscere dupliciter potest accipi. Vno modo communi- « ter ad omnem adquisitionem scientiae de novo, sic non « oportet quod omnis addiscens aliquid novit, quia ad- « discens notitiam primorum principiorum ex nulla no- « titia praecedente eam acquirit. Alio modo proprie ad « cognitionem conclusionum solum, quam acquirit se- « cundum actum ex notitia principiorum praecedente, « in qua latet secundum potentiam, . . . et sic addiscens « aliquid novit ² ». Itaque concludendum est cum s. Augustino: « Nos ratio ad incognitum ducit ³ ».

¹) *Qq. dispp.*, q. univ. *De Anim.*, a. 4 ad 6.

²) *Op. cit.*, art. I, q. 1, n. 27.

³) *De quant. anim.* c. 27, n. 53. « Hanc ob causam ratio propria hominis a Seraphyco Doctore appellatur *potentia discernendi*. PHILOS. CHRIST. DYNAM. III. ³

ARTICVLVS TRICESIMVS QVARTVS

Num intellectus, et ratio sint una, an duae facultates intelligendi, investigatur

Postquam naturam ratiocinationis exploravimus, inquiramus necesse est, utrum facultas, quae ratiocinatur, differat a facultate, quae res simpliciter apprehendit, et diiudicat, an vero simplex apprehensio, iudicium, et ratiocinatio sint diversae functiones, vel actiones eiusdem facultatis, quae, prout res simpliciter apprehendit, et diiudicat, *intellectus*, et, prout ex duobus iudiciis tertium elicit, *ratio* nuncupatur. Hoc praesentis tractationis caput, uti ex historia facile perspicitur, ad systemata philosophiae, quae post Kantium in Germania exorta, indeque per totam Europam pervagata sunt, cognoscenda, et diiudicanda maximi momenti est, cum ipsa veluti cardo sit, super quo fere omnes quaestiones hodiernae philosophiae vertuntur.

Iamvero, nobis firmissima, et luculentissima esse videntur argumenta, quibus Scholastici, duce s. Augustino, intellectum, et rationem non duas facultates intelligendi, sed duas actiones, sive functiones eiusdem facultatis esse docuere. Et sane, ratio, ut ex dynamilogiae generalis pronuntiatis patet ¹, facultas distincta ab intellectu habenda esset, si obiectum, et actus eius ad obiectum, et actus intellectus reduci non possent. Atqui obiectum, et actus rationis ad obiectum, et ad actus intellectus reducuntur. Ergo non est, uti non pauci nuperi Philosophi post Kantium obganniunt, alia facultas intelligendi *ratio*, alia autem *intellectus*. Veritas assumptionis hisce argumentis probatur. Atque in primis, quod ad priorem partem attinet, obiectum rationis est quoddam intelligibile, sicut quoddam intelligibile est obiectum intellectus. Re vera, cum ratio in eo consistat, quod con-

nendi per inquisitionem, et collationem, et discursum »; In lib. I Sent., Dist. XXV, a. I, q. 2 ad arg.

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 31 sqq.

clusionem ex praemissis, tanquam effectum a causa, *infert*, sive deducit, liquet obiectum eius non aliud esse, nisi relationem causalitatis, quae inter principium, et conclusionem principio contentam intercedit. « Ratio, Albertus Magnus inquit, nihil aliud est, quam intellectus compositivus, illa scilicet compositione, quae est inter inferens, et illatum, sicut probans, et probatum¹ »; et s. Thomas: « Scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum, in quantum principia deducit ad conclusiones² ». Atqui relatio causalitatis, ut in *Ideologia* dicemus, est quoddam intelligibile, quemadmodum intelligibilis est, uti ostendimus, omnis natura, quae alicuius relationis realis fundamentum est. Ergo obiectum rationis est quoddam intelligibile. Vnde scite s. Thomas docuit totum opus rationis eo spectare, ut res intelligat. Omnium instar haec pauca sunt: « Inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur³ »; atque alibi: « Ratiocinari est procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam⁴ ». Hanc doctrinam Aquinas a s. Augustino exceperat, qui scribit: « Ratio ad intellectum cognitionemque perducit⁵ », et luculentius alibi: « Quod intelligimus, debemus rationi⁶ ». Id ex eo comprobatur, quod obiectum rationis, non secus ac obiectum intellectus, est universale; si quidem, « ratio, aiente eodem s. Thoma, per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale⁷ ». Atqui universale, consentientibus omnibus Philosophis, qui in Sensistarum castris stipendia non merentur, est intelligibile. Intelligibile igitur esse obiectum rationis, non minus, quam intellectus, manifestum est.

Quandoquidem intelligibile est obiectum cum intellectus, tum rationis, liquet non licere nobis obiectum

¹) *De Hom.* tract. I, q. LVIII sol.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. I, q. I, a. 1 ad 4. Cf p. 226.

³) *In lib. II Sent.* Dist. III, q. I, a. 6 ad 2.

⁴) I, q. LXXIX, a. 8 c. — ⁵) *De vera relig.*, c. XLV.

⁶) *De utilit. cred.*, c. XI, n. 25. — ⁷) I, q. LIX, a. 1 ad 1.

rationis ad obiectum intellectus reducere, si non una, sed plures species intelligibilium existant. Atqui intelligibile est specie unicum. Ergo obiectum intellectus ad obiectum rationis reducere nobis licet. Quin autem intelligibile revera sit specie unicum, in dubitationem neutiquam adduci posse nobis videtur. Et sane, intelligibile, uti antea diximus ¹, est notio relativa, quae duos terminos habet, nempe intellectum, a quo intelligitur, et naturam, quam intellectui, prout ab hoc intelligitur, manifestat. Iamvero, intelligibile, prout ad intellectum, a quo intelligitur, non vero, prout ad naturam, quam ipsum intellectui manifestat, refertur, est obiectum formale vis intellectricis, qua homo pollet. Re sane vera, obiectum formale facultatis, uti diximus ², est obiectum consideratum sub aliqua forma, sive ratione, secundum quam ad facultatem in actum reducendam ordinem habet. Atqui intelligibile, prout ad naturam, quam ipsum intellectui manifestat, refertur, non reducit ad actum facultatem intelligendi, sed est terminus, ad quem actio eius spectat, et, prout ad intellectum refertur, vim intellectricem animae ad actum reducit. Ergo intelligibile, non prout ad naturam, quam intellectui manifestat, sed prout ad intellectum, a quo intelligitur, refertur, obiectum formale vis intellectricis animae est. Iam, si obiectum formale vis intellectricis est intelligibile, prout ad intellectum refertur, sequitur obiectum formale vis intellectricis esse specie unicum, quia omnes res, prout ad intellectum referuntur, intelligibiles sunt, et nominantur. Ergo unicum specie est obiectum formale vis intellectricis animae. Id s. Bonaventura innuisse nobis videtur, cum scribit: « Omne, « quod potest fieri, potest (*intellectus*) intelligere, quia « possibile est ad intelligendum ³ ». Quod si obiectum formale vis intellectricis animae unicum specie est, sive quod idem valet, si unica est ratio formalis, ob quam cunctae

¹) *Dynam.* vol. II, p. 2. — ²) *Dynam.* vol. I, p. 38.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, dub. 8.

res sunt obiectum vis intellectricis animae, intelligibile esse specie unum manifestum est.

Cum de controversia magni momenti agatur, e re est alia argumenta adiicere. In primis in memoriam nobis revocandum est, obiectum proportionatum intellectui humano, quamdiu homo praesentem vitam vivit, esse quidditatem, sive essentiam rei materialis a conditionibus materiae abstractam. Iamvero, si obiectum proportionatum intellectui nostro est quidditas rei materialis a conditionibus materiae abstracta, liquet intelligibile, quod est obiectum proportionatum vi intellectrici animae nostrae, dum hac in terra versamur, non aliud esse, nisi intelligibile abstractum. Atqui abstractum, prout est abstractum, unicum specie esse perspicuum est. « Esse abstractum, s. Thomas ait, est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum ¹ ». Ergo intelligibile, quod est obiectum proportionatum animae in praesenti vita constitutae, est specie unicum.

Vt vis huius argumenti luculentius pateat, iuvat magis, magisque declarare, quomodo natura abstracta rei materialis, quae est obiectum proportionatum intellectui humano, sit unius speciei. Quod, duce B. Alberto M., breviter evincere nobis licet hoc modo: Natura rei materialis a conditionibus materiae abstrahitur, atque intelligibilis efficitur per actionem naturalem intellectus agentis ². Atqui ab eadem causa effectrice, quae naturaliter operatur, effectus specie differentes produci nequeunt, quia unica est forma naturalis, secundum quam quaelibet res aliquid agit. « Natura, s. Thomas scribit, determinata est ad unum. . . . Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis, per quam agit. Manifestum est autem, quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit ³ ». Ergo natura rei materialis, quae est obiectum

¹) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 42, n. 13. — ²) Cf praesertim quae diximus pp. 255, 257 vol. II. — ³) I, q. XLI, a. 2 c.

proportionatum intellectui nostro , prout abstracta est , atque ad intellectum refertur , nonnisi unius speciei est. Hinc Albertus M. saepe inculcavit intelligibilia ab se invicem distingui , prout ad diversas naturas referuntur , sed , prout referuntur ad intellectum , ex quo proprie intelligibilia dicuntur , esse unius , et eiusdem speciei. En locum Beati Doctoris cedro dignum: « . . O-
« mnia intelligibilia secundum comparisonem ad intel-
« lectum sunt actus unius, quia sunt in ratione simpli-
« cis abstracti a materia, et ab appendiciis materiae, et
« habent diversitatem per comparisonem ad res intelle-
« ctas¹ ». Quem secutus Henricus Gandav. scripsit: «... O-
« mne intelligibile, in quantum intelligibile, habet ratio-
« nem unius generis entis in intellectu , licet extra sit
« sub diversis generibus entis² ».

Iam, si intelligibile, quod rationis , aequae ac intellectus, obiectum esse ostendimus, est specie unicum, intellectum, et rationem non esse, nisi unicam facultatem pro certo, et explorato habendum est.

Quod si speciatim consideraverimus, quodnam sit intelligibile, quod est obiectum rationis, et quomodo intelligibile ab intellectu, et a ratione cognoscatur, inde novum argumentum ad sententiam Scholasticorum confirmandam nobis suppetet. Principio, quod ad intellectum spectat, cum obiectum cuiusque facultatis intelligendi sit ens, quod est omnibus rebus commune, liquet res non aliter ab anima posse intelligi, quam prout entia sunt, hoc est sub communi ratione formali entis³. At, si unica est ratio formalis, per quam res, quaecumque sint , ab intellectu intelliguntur, consequens est nonnisi unicam inesse animae facultatem intelligendi , si quidem facultates ex obiectis formaliter

¹ *De Hom.*, tract. I, q. LIV, a. 3; cf *ibid.*, q. LVI, a. 1.

² *Op. cit.*, a. XL, q. V, n. 24.

³ Hinc s. Augustinus dixit res, quotquot sunt, in intellectu esse, quia in cunctis rebus ratio entis est: « Intellectus, in quo sunt universa, vel ipse potius universa »; *De ord.*, lib. II, c. 2, n. 26.

diversis inter se discriminantur ¹. Ergo fieri non potest, ut plures facultates intelligendi animae insint ². Nec quemquam movere debet, quod intellectus, et voluntas, quae facultates animae intelligentis sunt, inter se specie distinguuntur; si quidem distinctio specifica intellectus, et voluntatis, uti alias ostendemus, non oritur ex eo quod ad diversas naturas, sive diversa obiecta, referuntur, sed quod idem obiectum, nempe ens, diverso modo spectant, intellectus nempe, prout est verum, et voluntas, prout est bonum. « Quamvis, apposite Seraphycus Doctor, « verum et bonum non differant essentialiter, nihilominus quia cognoscere, et amare absque dubio sunt actus « differentes, potentiae, quae sunt ad hos actus, per seipsos diversitatem habent ³ ». Audiatur etiam s. Thomas: « Illa pars animae, quae non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis, et sic « eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus « entibus. Vnde commune obiectum intellectus dicitur « esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium « invenitur. Vnde impossibile est, quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas obiectorum, sed solummodo secundum diversam naturam obiecti, prout scilicet secundum diversam rationem in unam, et eandem rem quandoque actus animae fertur; et sic bonum, et verum in parte intellectiva animae diversificant intellectum, et voluntatem ⁴ ».

Praeterea obiectum rationis per discursum ad idem obiectum intellectus resolvitur. Et sane, quia mens humana per ratiocinationem ex principio conclusionem, quae

¹) Ad rem s. Bonaventura inquit: « Virtus a proprio obiecto « denominari habet »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, dub. 1.

²) Cf locum s. Thomae cit. p. 354, not. 3 vol. II *Dynam.*

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 1, a. 11, q. 1 *ad arg.*

⁴) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 c. Quoniam ens, prout ad intellectum refertur, rationem veri habet, inde intelligis, cur s. Augustinus scripserit: « Ea, quae mente moverimus, « non indigent ullo corporis sensu, ut ea vera esse noverimus »; *De vid. Deo*, c. 16, n. 38.

ipso continetur, deducit, manifestum est obiectum, sive terminum ratiocinationis esse cognitionem veritatis deductae, prout a principio, quo continetur, deducitur. Atqui mens humana veritatem deductam, tamquam principio, a quo deducitur, contentam, cognoscere non potest, nisi veritatem ad principium, a quo deducta est, uti Scholae aiebant, *resolvat*, sive *reducatur*. Etenim necesse est, ut ipsa super cognitiones principii, et conclusionis reflectens conclusionem principio, tamquam partem toto, contineri cognoscat, atque idcirco conclusionem ad principium, tamquam partem ad totum, resolvat. Quamobrem veritas deducta, sive conclusio, quae est obiectum ratiocinationis, ad principium, quod est obiectum intellectus, resolvitur; immo veritas deducta, sive conclusio, prout deducta est, sine hac resolutione cognosci non potest. Atqui obiecta, quorum unum ad alterum resolvitur, ad eandem facultatem pertinent, quia per resolutionem unius ad alterum unum fiunt. Ergo intellectum, et rationem esse unam, eandemque facultatem pro certo habendum est. Hinc s. Thomas: « Inquisitio rationis, sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis, quae quis intellectui tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent ¹ ». Luculentius fortasse Scotus inquit: « Eadem potentia cognoscit principia, et conclusionem, aliter nulla eadem potentia cognosceret conclusionem, cum non cognoscatur per se, nisi ex collatione ad principium, quia principium non cognoscitur, nisi sciatur elici conclusio contenta in illo ² ». S. Thomas hanc rem explicaturus exemplum a motu petivit. Itaque ipse advertit, quemadmodum quies est principium, et terminus motus, ita intellectus, cuius actio sine motu perficitur, est principium et terminus

¹) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. 2, sol. 2 c. Et alibi « Certitudo rationis est ex intellectu »; 2^a 2^{ae}, q. XLIX, a. 5 ad 2. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 1 ad 4, et 1^a 2^{ae}, q. V, a. 1 ad 1.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. unic. n. 3.

rationationis, quia mens humana in rationatione a principiis intellectus profecta ad conclusionem pergit, deinde a conclusione ad principia redit, cum super actum ratiocinantem reflectens conclusionem principiis contineri comperit. « Et sicut, inquit, motus comparatur ad quietem et ut ad principium, et ut ad terminum; ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse. Comparatur ad intellectum ut ad principium, et ut ad terminum; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius, quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi ¹ ». Atque alibi: « Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis, vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat ² ». Ex quo idem sanctus Doctor conclusit intellectum, et rationem esse unicam facultatem: « In simplicem acceptionem ratio pertingit, sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Vnde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione ³ ».

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 1 c.*

²) *I, q. LXXIX, a. 8 c.; cf. ibid., a. 12.*

³) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 1 ad 3.*

Idem luculenter etiam patescet, si diversos modos consideraverimus, quibus intelligibile ab intellectu, et a ratione cognoscitur. Enimvero, intellectus, et ratio quoad modum, quo verum intelligunt, in eo ab se differunt, quod verum intellectus *immediate*, ratio autem *mediate* cognoscit; unde actus intellectus *intuitio*, et actus rationis *discursus* nuncupatur. Iam verum *immediate*, aut *mediate* cognosci ad cognitionem *per accidens* pertinet. Et sane, ratio, uti a s. Thoma, et a s. Bonaventura observatum est, *per discursum*, sive *mediate* cognoscit illud ipsum verum, quod intellectus ipsum *per se*, sive *immediate* apprehendit. « Sed intellectus, et ratio, ait s. Thomas, differunt quantum ad modum cognoscendi; quia scilicet
 « intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud; sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit; hoc est universale¹ ». S. Bonaventura autem advertit inquisitionem veri, nempe processum, quo mens ad cognitionem veri pervenit, distinguendam esse a cognitione veri, quae est terminus illius processus. « Ratio, subdit, habet duos actus, per quos dirigitur in finem veri, quorum unus praecedit
 « cognoscere, et dicitur ratiocinatio, quae sic ab Augustino definitur: Ratiocinatio est rationis inquisitio. . . Alius
 « actus est ipsum cognoscere, qui est aspectus veri. Et
 « secundum hoc definitur ab Augustino: Ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur² ». Iam liquet *ipsum cognoscere*, sive *aspectum veri*, de quo s. Bonaventura post s. Augustinum locutus est, esse illud, in quo ratio cum intellectu convenit, et discrimen inter rationem, et intellectum in eo consistere, quod idem verum ratio cognoscit, illud *inquiendo*, nempe ex

¹) I, q. LIX, a. 1 ad 1. Cf p. 241.

²) *Centil.*, p.1, sect.23. Primus locus s. Augustini, quem Doctor Seraphicus laudavit, allatus a nobis fuit p. 224; alter vero hic esse videtur: « Ratio est adspectus animi, quo per seipsum, non « per corpus, verum intuetur »; *De imm. anim.*, c. VI, n. 10.

principiis suis deducendo, sive *mediate*; intellectus autem sine ulla inquisitione, nempe in se ipso, sive *immediate*. « Ad id, quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit ¹ ». Iamvero, si idem verum est, quod ab intellectu *immediate*, atque a ratione *mediate* cognoscitur, consequitur diversitatem modi, quo ratio, et intellectus verum assequitur, eiusmodi non esse, ut verum fiat obiectum formaliter diversum utriusque. Atqui modus cognoscendi, per quem obiectum peculiarem formam non accipit, ad obiectum cognitionis per accidens pertinet. Ergo verum *immediate*, aut *mediate* cognosci ad cognitionem veri per *accidens* pertinet. Quocirca, cum facultates per obiecta *formaliter*, non *accidentaliter* diversa distinguantur, concludendum est intellectum, et rationem non esse duas facultates, quae specie differunt, sed unicam facultatem intelligendi, quae, quando obiectum suum, nempe verum, *immediate* cognoscit, intellectus, et quando *mediate*, *ratio* nuncupatur. Praestat audire Henricum a Gandavo, qui hanc rem egregie explicuit: «...potentia intellectiva et est ratio, et est intellectus. In quantum est intellectus, operatur ut natura circa propria obiecta, intelligendo scilicet prima principia tam in speculativis, quam in activis simplici intuitu, statim cum ei offertur obiectum, sine omni discursu, et investigatione, sicut sensus sentit visibile sibi obiectum in lumine. . . In quantum vero intellectiva potentia operatur ut est ratio, ipsa non operatur, nisi inquirendo et investigando illa, quae sunt principia post ductu rationis, et haec est sua operatio prima, quam facit cognitis principiis per intellectum ² ».

Praeterea, modi, quibus intellectus, et ratio verum apprehendunt, se ad se invicem habent, uti perfectum ad imperfectum, quia discursu ad intelligendum opus habere imperfectio facultatis intelligentis est. « Differunt autem (*intellectus et ratio*) secundum perfectum, et imper-

¹) 1^a 2^{ae}, q. V, a. 1 ad 1. — ²) *Op. cit.*, art. I, q. 4, n. 18.

« *fectum* ¹ ». Atqui perfectum, et imperfectum, uti alias ostendemus, ad idem genus pertinet, idque, quod ad cognitionem attinet, antea quoque innuimus. Ergo modi, quibus intellectus, et ratio verum apprehendunt, ab se specie non differunt. Quod si ita res est, sequitur intellectum, et rationem ab se specie non differre. Namque, cum modi, quibus intellectus, et ratio obiectum suum apprehendunt, specie ab se non differant, necesse est actus intellectus, et rationis ab se specie non differre; actus autem, qui specie non differunt, uti ostensum est, ad facultates specie differentes pertinere nequeunt. S. Thomas ad hocce argumentum declarandum exemplum a motu petitem rursus inculcavit. Nam, quemadmodum quiescere, et movere ad idem principium pertinent, quia per eandem naturam aliquid quiescit, et movetur, ita intelligere per *intuitum*, quod quaedam quies mentis humanae est, et intelligere per *discursum*, quod est quidam motus eius mentis, eiusdem facultatis intelligentis esse debent. « Diversi actus, sanctus Doctor ait, indicant differentiam potentiarum tunc tantum, quando non possunt in idem principium referri . . . Actus autem rationis, quis est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus, in quibus utrique inveniuntur; quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum, sicut perfectum, et imperfectum. Vnde et potentia discurrens, et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una, quae, in quantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit, in quantum vero est imperfecta, discursu indiget. Vnde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis ² ». Et brevius

¹) 2^a 2^{ae}, q. LXXXIII, a. 10 ad 2.

²) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 1 c.

alibi: « Manifestum est autem quod moveri, et quiescere
 « non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam
 « etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam
 « aliquid movetur a loco, et quiescit in loco. Multo er-
 « go magis per eandem potentiam intelligimus et ratio-
 « cinamur¹ ». Vnde ipsemet Doctor illud sauxit: « In-
 « tellectus, et ratio non sunt in nobis diversae poten-
 « tiae. Differunt autem secundum perfectum, et imper-
 « fectum² ».

His argumentis duo alia addere lubet a natura ratio-
 nali hominis petita, quae s. Thomas nobis suppeditat.
 Primum ita se habet: Cum natura humana, ut saepe
 innuimus, atque alias ostendemus, inter angelicam, et
 belluinam locum teneat, utriusque harum quodammodo
 particeps sit oportet, quippe quod, nisi quaedam natura,
 quae inter duas alias intercedit, harum duarum quodam-
 modo particeps esset, connexio inter multas, diversasque
 naturas, ex quibus universitas rerum conflatur, omnino
 desideraretur. At, quandoquidem, cum aliquid diversis
 naturis commune est, in natura superiori secundum per-
 fectiorem modum atque in natura inferiori secundum
 imperfectiorem modum invenitur, necesse est, ut vis sen-
 tiendi, quae sola essentiam belluae constituit, perfectior
 in homine, quam in bellua, sit, atque e contrario vis in-
 telligendi, quae sola essentiam Angeli efficit, minus per-
 fecta in homine, quam in Angelo, existat. Iamvero, per-
 fectio vis intellectivae, uti ostendimus³, in eo consistit,
 quod convenientiam, aut discrepantiam duorum termi-
 norum ex simplici illorum intuitu perspiciat, atque ab
 imperfectione vis intellectivae repetendum est, quod ipsa
 alterutram sine tertiae notionis ope perspicere nequit, si
 quidem vis, sive facultas eo perfectior est, quo simpli-
 ciores sunt actiones, quibus ipsa obiectum suum assequi-
 tur. Ergo discrimen inter intellectum angelicum, et in-

¹) I, q. LXXIX, a. 8 c.—²) 2^a 2^{ae}, q. LXXXVIII, a. 10 ad 2.

³) Pp. 217-220.

tellectum humanum in eo positum esse debet, quod ille per simplicem intuitionem, hic per discursum res intelligit. « Perfectio autem spiritualis naturae, sanctus Doctor inquit, in cognitione veritatis consistit: unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores, quae sine aliquo motu, vel discursu statim in prima, et subita, sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in Angelis. . . : quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt, nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprium humanarum animarum¹ ». Atque alibi: « Actus scientiae proprius est, ut cognoscat conclusiones, resolvendo eas ad principia per se nota . . . Modus autem intelligendi praedictus accidit humanae naturae ex hoc quod anima est ultima secundum naturae ordinem in gradibus intellectus² ». Verum, quia ratiocinatio sine principiorum cognitione perfici non potest, vis intelligendi animae humanae quodammodo particeps intelligentiae angelicae est, eo quod principia ex quibus ratiocinatio proficiscitur, per simplicem intuitionem illorum cognoscit. Inde autem minime concludendum est aliam esse facultatem, per quam anima principia cognoscit, aliam facultatem, per quam ex principiis conclusionem elicit. Etenim, quemadmodum belluae, etsi propter aestimativam quodammodo participes rationis sint, tamen omni speciali facultate rationali destituuntur; ita homines, etsi vis intellectivae Angelorum participes sint, nihilominus specialem facultatem intelligendi a ratione diversam non habent, sed per rationem participes sunt vis intellectivae Angelorum, quia per eam non solum conclusionem ex principiis deducunt, sed etiam ipsorum principiorum veritatem immediate cognoscunt. Iuvat au-

¹) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 1 c.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 4 c.

dire ipsum sanctum Doctorem: « Illud, quod est superioris
 « naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte,
 « sed per quamdam tenuem participationem; sicut in
 « natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participa-
 « tio rationis, in quantum bruta habent quamdam
 « prudentiam naturalem. . . . Id autem, quod sic par-
 « ticipatur, non habetur ut possessio, idest sicut ali-
 « quid perfecte subiaccens potentiae habentis illud
 « Vnde ad id, quod hoc modo habetur, non deputatur
 « aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere ra-
 « tionem aliquam, quamvis aliquid prudentiae partici-
 « pent; sed hoc inest secundum quamdam aestimatio-
 « nem naturalem. Similiter nec in homine est una po-
 « tentia specialis, per quam simpliciter, et absolute, et
 « absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed ta-
 « lis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum
 « naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non
 « est igitur in homine aliqua potentia a ratione separa-
 « ta, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus
 « dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate,
 « ex quo est principium, et terminus in eius propria o-
 « peratione ¹ ». Hinc ratio ab eodem sancto Doctore *natura intellectualis obumbrata* dicta fuit ².

Ex verbis s. Thomae, quae modo attulimus, illud quoque perspicitur intellectum, et rationem esse unicam facultatem, prout in homine sunt, sed esse facultates diversas, si intellectus in Angelis, et ratio in homine considerentur. Id sanctus Doctor alibi manifeste docuit: « Dicendum, quod prout ratio, et intellectus sunt in diversis,
 « non sunt una potentia; sed nunc quaeritur de eis, prout
 « utraque in homine invenitur ³ ».

Cur autem belluae, quamvis participes rationis sint,

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 1 c.*

²) *In lib. I Sent., Dist. III, q. IV, a. 1 ad 4. Cf ibid. Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 4; et lib. II, Dist. III, q. I a. 6 c.*

³) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 1 ad 9.*

tamen rationales non dicantur, quemadmodum homines dicuntur intellectuales eo quod participes intelligentiae angelicae sunt, idem Doctor explicuit hisce verbis, quae expositione non egent: « Dicendum, quod alia animalia
 « sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere
 « ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquit. Ho-
 « mo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem ve-
 « ritatem, quam angeli cognoscunt, sed imperfecte. Et
 « ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius ge-
 « neris a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad i-
 « psam, ut perfectum ad imperfectum ¹ ».

Alterum argumentum huc redit: Proprium vis intelligendi est essentias rerum cognoscere. Atqui mens humana essentias rerum ope *discursus*, sive ratiocinationis cognoscit, quippe quod essentias rerum ex proprietatibus earum cognoscit ², atque unum ex alio cognoscere est ratiocinari. Ergo proprium est mentis humanae res per ratiocinationem intelligere. E re est audire rursus sanctum Doctorem: « Intellectus secundum suum nomen importat
 « cognitionem pertinentem ad intima rei. . . Vnde secun-
 « dum Philosophum obiectum intellectus est quid. Sed in
 « apprehensione huius essentiae est differentia. Aliquan-
 « do enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam, non
 « quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis, quae
 « quasi circumvolvuntur ipsi essentiae. . . Aliquando ve-
 « ro ad intima rei non pervenitur, nisi per circumpo-
 « sita, quasi per quaedam ostia; et hic est modus ap-
 « prehendendi in hominibus, qui ex effectibus, et pro-
 « prietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. Et
 « quia in hoc oportet esse quemdam discursum, ideo
 « hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intelle-
 « ctum terminetur, in hoc quod ad essentiam rei per-
 « ducit. Vnde si aliqua sunt, quae statim sine discursu
 « rationis apprehendantur, horum non dicitur esse
 « ratio, sed intellectus, sicut principia prima, quae quis-

¹) I, q. LXXIX, a. 8 ad 3. — ²) Cf p. 219.

« que statim probat audita ¹ ». Iam, si proprium est mentis humanae res per ratiocinationem intelligere, intellectum in homine non esse facultatem a ratione diversam tenendum est.

Ex omnibus, quae diximus, plura colligere licet. In primis, facultas, per quam mens humana res intelligit, verius ratio, quam intellectus dicenda est. Etenim, etsi iudicia immediata intellectus sint principium, ex quo cognitio humana proficiscitur, et terminus, ad quem desinit; tamen mens humana scientiam rerum ex eo proprie assequitur, quod a principiis ad conclusionem descendit, atque e conclusione ad principia assurgit. Atqui ratiocinatio in hoc progressu, sive motu mentis, posita est. Ergo facultas intelligendi, per quam res intelligimus, non intellectus, sed ratio reapse est. « Rationale, » ait s. Bonaventura, dicitur . . . quod habet potentiam « discernendi per inquisitionem, et collationem, et discursum, et hoc est proprium animae coniunctae carni ² ». Hinc s. Thomas docuit animam humanam, etsi intellectu polleat, tamen nec esse, nec dici posse substantiam intellectualem, quia intellectus ad eius naturam non pertinet, sed dicendam esse rationalem, quia ratio ita propria ipsius est, ut de Deo, et de Angelis non absolute, sed secundum aliquem respectum dicatur. Praestat aurea verba s. Thomae huc afferre: « Ad secundum dicendum, quod « in homine est intellectus, non tamen propter hoc in « ordine intellectualium proprie ponitur, quia illa substantia intellectualis dicitur, cuius tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia, quae cognoscit, subito sine inquisitione ipsi offeruntur, non tamen ita « est de cognitione animae, quia per inquisitionem, et « discursum ad notitiam rei venit, et ideo rationalis di-

¹ In lib. III Sent., Dist. XXXV, q. II, a. 2, sol. 1 c. Opus, quo intellectus essentiam rei ex proprietatibus eius cognoscit *negotari* ab eodem sancto Doctore, et a s. Bonaventura dictum fuit. Vid. p. 234, not. 1.

² In lib. I Sent., Dist. XXV, a. 1, q. 2 ad arg.

« citur, quia eius cognitio secundum terminum tantum,
 « et secundum principium intellectualis est ; secundum
 « principium, quia prima principia sine inquisitione sta-
 « tim cognoscit , unde habitus principiorum indemon-
 « strabilium intellectus dicitur ; secundum terminum vero,
 « quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur :
 « et ideo non habet intellectum, *ut naturam propriam*,
 « sed *per quamdam participationem*. Ratio autem, et de
 « Deo, et de Angelis dicitur, tamen alio modo sumitur,
 « secundum quod omnis cognitio immaterialis ratio po-
 « test dici, prout ratio dividitur contra sensum, et non
 « contra intellectum ¹ ». S. Bonaventura quoque incul-
 cavit hominem proprie esse rationalem , quia ipse habet
 intellectum possibilem , proindeque inquisitivum , atque
 Angelum esse intellectualem , eo quod intellectus eius ,
 cum sit actu, actiones incomplexas habet , et similitudi-
 nem intellectus divini quodammodo praesefert. « Angeli,
 « ait, est intelligere, sed rationale animae proprie est ra-
 « tionale. Nam Angelus natus est intelligere secundum
 « intellectum simplicem, et deiformem : animae secundum
 « intellectum inquisitivum, et possibilem ² ». Ipse etiam
 explicuit, quam diverso sensu ratio de Deo, de Angelis,
 et de hominibus dicatur : « Rationale dicitur uno modo
 « quod habet potentiam discernendi bonum a malo, ve-
 « rum a falso, et sic Deo , et creaturae convenit. Alio
 « modo quod habet potentiam discernendi per inquisitio-
 « nem , et collationem , et discursum , et hoc est pro-
 « prium animae coniunctae carni ³ ».

Secundo, illud quoque intelligere in promptu est, cur,
 etsi mentis humanae proprium sit res ratiocinatione in-
 telligere, tamen ipsa res simpliciter quoque apprehendere
 valeat ; id enim ex eo fit, quod mens humana est
 particeps vis intellectivae substantiarum omnino imma-

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 2; cf *ibid.* c.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. II, a. 3, q. 1 *ad arg.* Cf aliam
 locum cit. p. 220, not. 4.

³) *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, a. 1, q. 2 *ad arg.*

terialium. « Sed ratio, s. Thomas subdit, nostra, quam-
 « vis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa ali-
 « quid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar
 « in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem,
 « et in aliquem actum compositum, prout componit prae-
 « dicatum cum subiecto, vel prout componit principia in
 « ordine ad conclusionem, unde eadem potentia in no-
 « bis est, quae cognoscit simplices rerum quidditates,
 « et quae format propositiones, et quae ratiocinatur:
 « quorum unum proprium est rationis, inquantum est
 « ratio; alia duo possunt esse intellectus, inquantum est
 « intellectus ¹ ».

Tertio, quamquam unica facultas intelligendi, qua ho-
 mo pollet, potius ratio, quam intellectus, dicenda est,
 tamen non immerito duabus vocibus, nempe intellectus,
 et rationis, designatur. Nam, cum ipsa duos diver-
 sos habitus habeat, unum principiorum, alterum con-
 clusionum ², per duos diversos actus exercetur. Atqui
 facultates, uti diximus ³, ex actibus suis nomen sumunt.
 Ergo facultas intelligendi, etsi unica sit, tamen duabus
 vocibus diversis merito definitur. « Etsi, inquit s. Thomas,
 « intellectus, et ratio non sint diversae potentiae, tamen
 « denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim no-
 « men desumitur ab intima penetratione veritatis; no-
 « men autem rationis ab inquisitione, et discursu ⁴ ».

Ad haec, quandoquidem ratio humana ob notitiam
 principiorum, ex quibus proficiscitur, vis intellectivae
 particeps est, factum est, ut vel omnes tres, vel duae com-
 plexae actiones intelligendi quandoque uni intellectui,

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 1 ad 5.*

²) « Quamvis principia, et conclusiones pertineant ad diversos
 « habitus, non tamen pertinent ad diversas potentias »; s. Tho-
 mas, *In lib. II Sent., Dist. XXIV, q. I, a. 3 ad 4.*

³) *Dynam. vol. II, p. 437.* « Convenit, ait s. Bonaventura, poten-
 « tias nominare, prout dicunt ordinem substantiae ad actum »;
In lib. I Sent., Dist. III, part. 2, a. 1, q. 3 resol.

⁴) *2^a 2^{ae}, q. XLIX, a. 5 ad 3.*

quandoque uni rationi a Philosophis praesertim Scholasticis tributae sint. « Habet, ita Aquinas noster, ratio
 « duos actus. Primus est componere, et dividere. Secundus actus rationis est discurrere de uno in aliud, innotescendi causa ¹ ». Et rursus: « In operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere, et ratiocinari ² ». Contra ea, in aliis locis inquit: « Intellectus effectum per causam cognoscens dicitur discurrere in effectum ³ », atque: « Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim cognoscere potest, quaedam vero non cognoscit, nisi ex aliis principiis inspectis ⁴ ». Neque aliter s. Bonaventura factitavit; hic Doctor enim, ut cetera loca mittamus, scribit: « Operatio virtutis intellectivae est in perceptione terminorum, propositionum, et illationum ⁵ », quinimo omnem cognitionem, quae a sensitiva, et phantasia distinguitur, intellectivam alibi dixit ⁶.

Scholastici, uti initio innuimus, hac in re s. Augustinum secuti sunt. Quandoquidem de hac doctrina Doctoris Afri ad calcem huius quaestionis agendum nobis erit, hic duo loca dumtaxat afferemus. Primum ex s. Thoma sumimus, qui haec habet: « Aug. XV *de Trin.* in princ. dicit: *Pervenimus ad imaginem Dei, quae est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione, vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali, vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad illam rem, quae mens vocatur, vel animus.* Ex quo videtur quod rationem, vel intelligentiam accipiat pro

¹) *In lib. IV Sent. Dist. XV, q. IV, a. 1, sol. 1 c.*

²) ¹^a ²^{ae}, q. XC, a. 1 ad 2.

³) *Qq. dispp.; De Verit.*, q. II, a. 3 ad 3.—⁴) *Ibid.*, q. XI, a. 3 c.

⁵) *Itiner.*, c. 3.

⁶) « Modi videndi possunt...distingui...a parte virtutis cognoscantis; et, cum illa sit triplex, scilicet sensitiva exterior, imaginativa, et intellectiva, sic triplex distinguitur visio, scilicet corporalia, imaginativa, intellectiva »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

« eodem¹ ». Alter, quo eadem sententia declaratur, hic est: « Nam et corpus nos habere manifestum est, et vi-
« tam quamdam, qua ipsum corpus animatur, atque ve-
« getatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et ter-
« tium quoddam, quasi animae nostrae caput, aut ocu-
« lum, aut si quid congruentius de ratione, atque in-
« telligentia dici potest, quam non habet natura bestia-
« rum² ».

Sententia Scholasticorum asserta, demonstramus ne-
cesse est futilia, immo absurda esse momenta rationis,
ex quibus Kantius et Iacobius ad distinctionem speci-
ficam inter intellectum, et rationem admittendam per-
moti fuere. Hi philosophi, uti ex historia perspicere li-
cet, in eo consensere, quod anima nostra duas faculta-
tes intelligendi habet, quarum una conceptus rerum adi-
piscimur, altera autem illos ad quemdam ordinem re-
vocamus; sed in eo discreparunt, quod unus tenuit nos
ope intellectus conceptus rerum nobis efformare, ope-
rationis autem nexum inter conceptus, et ideas depre-
hendere, alter vero contendit nos ope rationis in nobis
ipsis notiones rerum intelligibilium nancisci, atque ope
intellectus illas notiones ita inter se connectere, ut exinde
scientia efficiatur.

At principio, ipsi in obiectis utriusque facultatis
definiendis vehementer decepti sunt. Revera, obiectum
proprium, et primum cuiusque facultatis intelligendi, uti
ex dictis patet, aliquid reale esse oportet; si quidem, cum
quaelibet facultas per obiecti sui consecutionem perfici
debeat³, liquet ipsam revera perfici non posse, nisi obie-
ctum, quod per actionem assequitur, sit aliquid reale.
Atqui relationes conceptuum, quae sunt obiectum ratio-
nis secundum Kantium, vel intellectus secundum Iaco-
bium, sunt subiectivae, ob idque ideales, quia non res,

¹) *De Ver. q. XV, a. 1 sed contr.*

²) *De lib. arb.*, lib. II, a. 6, n. 13.

³) « Obiectum operationis ait, terminat, et perficit ipsam »;
D. Thomas, *In lib. I Sent. Dist. 1, q. II, a. 1 ad 2.*

sed conceptus subiectivi rerum fundamentum illarum sunt. Ergo relationes, quas mens humana inter conceptus suos apprehendit, obiectum proprium, et primum alicuius facultatis intelligendi esse nequeunt. Ex quo perspicitur non esse admittendam in animæ specialem facultatem intelligendi, per quam ipsa conceptus suos connectit, ab eisque scientiam conflatur, uti a Kantio et Iacobio factum est, quippe quod cuique facultati speciali proprium obiectum esse debet.

Praeterea, cuiuslibet facultatis natura diiudicanda est ex natura obiecti, ad quod ipsa naturalem, et primitivum ordinem habet, atque ex modo, quo ad ipsum assequendum comparatur, si quidem cetera omnia essentiam facultatis consequuntur. Atqui revocatio conceptuum ad quemdam ordinem neque obiectum, ad quod facultas intelligendi naturalem, et primitivum ordinem habet, neque modus primitivus, quo facultas intelligendi operatur, esse potest. Etenim actus, quo anima quemdam ordinem inter conceptus suos ponit, est *reflexus*, quippe quod anima hunc ordinem inter eos ponere non potest, nisi supra actus, quibus res apprehendit, et super ordinem, quem ipsi inter se habent, reflectatur. Actus reflexus autem non est actus primitivus facultatis intelligendi, quia ipse est posterior actu directo, quo facultas obiectum suum apprehendit: quocirca ipse non potest esse modus primitivus, quo facultas intelligendi operatur, neque obiectum eius potest esse aliquid, ad quod facultas intelligendi naturalem, et primitivum ordinem habet. Ergo rursus liquet commentitiam, immo absurdam esse facultatem intelligendi, cuius obiectum proprium in conceptibus mentis ad certum ordinem revocandis consistit. Hinc vides, quam scite Henricus Gandav. scripsit « rationem a natura non habere, ut ordinet conceptus ⁴ ».

Verum, praeter quam quod repugnat huiusmodi fa-

⁴) *Op. cit.*, art. I, q. VI, n. 13.

cultatem existere, sive cum Kantio *ratio*, sive cum Iacobo *intellectus* dicatur, procul dubio munus, quod ei ab hisce Philosophis tribuitur, eiusmodi est, ut specialem facultatem intelligendi sibi minime vindicet. Atque in primis, cum aliqua actio, uti ostensum est, ad actiones alicuius facultatis cognoscendi reduci potest, specialis facultas ad illius actionis originem explicandam in anima admittenda non est. Atqui revocatio conceptuum ad certum ordinem reduci potest, immo debet ad eandem facultatem, quae conceptus rerum efformat. Ergo admittenda non est in anima specialis facultas, quae conceptus rerum ad certum ordinem revocat. Ad veritatem assumptionis probandam duo firma, aequae ac luculenta argumenta, scilicet unum a natura actionis, alterum a natura obiecti, pro quibus specialem facultatem intelligendi Kantius, et Iacobius excogitarunt, petita nobis suppetunt. Quod ad primum attinet, perspicuum est facultatem cognoscendi non posse aliquos conceptus ad certum ordinem revocare, nisi relationem, quae inter conceptus intercedit, consideret, quia relatio est fundamentum ordinis, immo « nomen ordinis, aiente s. Thoma, . . . significat ipsam relationem »¹. Atqui cognitio relationis, quae inter plures conceptus existit, pertinet ad eandem facultatem, quae conceptus efformat, quia relatio, quae inter plures conceptus existit, ab ipsis conceptibus seiungi nequit. Ergo revocatio conceptuum ad certum ordinem pertinet ad eandem facultatem, quae conceptus efformat. Id luculentius fiet, si natura facultatis, quae conceptus rerum efformat, consideretur. Etenim haec facultas, quaecumque esse dicatur, et quocumque nomine designetur, procul dubio quaedam facultas intelligendi est. Atqui omnis facultas intelligendi conceptus suos ad quemdam ordinem revocandi vim habet, quippe quod omnis facultas intelligendi pollet vi reflectendi, quae, ut ostensum est, ad ordinem inter conce-

¹) In lib. IV Sent., Dist. XXIV, q. I, a. 1 sol. ad 4.

ptus ponendum expostulatur. Ergo reductio conceptuum ad certum ordinem pertinet ad eandem facultatem, quae conceptus efformat.

Quod attinet ad alterum, manifestum etiam est obiectum, quod intellectui, et obiectum, quod rationi a Kantio, et Iacobio tributum est, eiusdem speciei esse, proindeque esse unicum obiectum cognitionis. Enimvero, hi Philosophi uni ex duabus facultatibus intelligendi, quam Kantius intellectum, et Iacobius rationem vocavit, conceptus, sive ideas, alteri autem, quam Kantius rationem, et Iacobius intellectum dixit, ordinem, sive relationem, quae inter ideas, et conceptus, aut inter ipsos conceptus intercedit, pro obiecto proprio assignarunt. Atqui conceptus, et ideae, et relatio, quae inter conceptus, vel inter conceptus, et ideas intercedit, sunt obiecta eiusdem speciei, proindeque unicum obiectum cognitionis; si quidem conceptus, et ideae, eo quod sunt termini actionis intellectricis, sunt res intelligibiles, et relatio, quae inter conceptus, vel inter conceptus, et ideas intercedit, cum in ipsis conceptibus, qui termini eius sunt, fundamentum habeat, res intelligibilis quoque est. Ergo obiecta, quae Kantius, et Iacobius intellectui, et rationi assignarunt, unicum obiectum cognitionis sunt, quippe quod intelligibile, uti paulo ante demonstravimus, unicum specie est. Iam, quoniam obiecta cognitionis, quae eiusdem speciei sunt, ad eandem facultatem pertinent, iterum patet reductionem conceptuum ad certum ordinem revocari ad eandem facultatem, ad quam efformatio conceptuum pertinet. Quae cum ita sint, liquet futilem, quin immo absurdam esse distinctionem, quam Kantius, et Iacobius inter intellectum, et rationem excogitarunt.

Itaque nos, secundum s. Augustinum et Scholasticos, tenemus reductionem conceptuum, sive idearum nostrarum ad quemdam ordinem esse opus rationis. « Ratio, « s. Augustinus, ut vidimus ¹, scribit, est mentis motio,

¹) Pag. 220, not. 3.

« ea, quae discuntur, . . . connectendi potens ». Eum s. Thomas, et s. Bonaventura, ut de reliquis taceamus, secuti sunt. Quorum primus ait: « Omnis ordinatio rationis est ¹ »; alter autem: « Referre. . . per collationem . . . est rationis ² ». S. Thomas luculenter quoque docuit conceptus, inter quos ratio ordinem ponit, esse actus eiusdem rationis. « Alius, inquit, est ordo, quem ratio « considerando facit in proprio actu, puta, cum ordinat « conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae « sunt voces significativae ³ ».

Quod vero ad Kantium speciatim attinet, non solum absurda est distinctio, quam ipse inter intellectum, et rationem admisit, sed etiam absurdae sunt ambae facultates intelligendi, nempe intellectus, et ratio, prout ab eo explicantur. Etenim pro absurdis, uti antea dictum est, illae facultates habendae sunt, quae obiectum proprium naturaliter consequi non valent. Namque omnis potentia ex eo naturam facultatis habet, quod ad aliquod obiectum refertur, quia posse, et nihil posse secum pugnant. « Vnaquaeque potentia . . . rationem potentiae « habet secundum comparisonem ad obiecta ⁴ ». Iam, si potentia ex relatione ad aliquod obiectum naturam suam sumit, liquet quamlibet potentiam ad proprium obiectum naturalem ordinem habere, atque ad illud assequendum operari. « Ad proprium obiectum, ait idem sanctus « Doctor, unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa ⁵ », et alibi: « Quaelibet potentia naturaliter operatur ad suum obiectum ⁶ ». Atque quaelibet res per assecutionem obiecti, ad quod ordinem habet, per-

¹) *In lib. IV Sent.*, Dist. XXXVIII, q. I, a. 1, sol. 1 c.

²) *In lib. I Sent.* Dist. I, a. 1, q. 1 ad arg.

³) *In lib. I Ethic.*, lect. 1. Hanc autem facultatem, quae ordinem inter conceptus ponit, intellectum, aut rationem promiscue vocavit. Ibidem enim inquit: « Nam, etsi vires sensitivae cognoscant res absolute, ordinem autem unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus, aut rationis ».

⁴) *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 3, sol. 2 c.

⁵) I, q. LXXXV, a. 6 c.—⁶) *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. X, a. 2 ad 4.

ficitur. Omnis potentia igitur per actum, quo obiectum suum consequitur, perficitur. « Potentia, eodem Aquinate « aiente, est propter actum, sicut propter complemen- « tum ¹ ». Iam, quoniam omnis natura sine eo, quod ipsam perficit, sive, ut aiunt, *complet*, concipi non potest, liquet absurdam esse facultatem, quae proprium obiectum consequi non valet. Vnde laudatus sanctus Doctor scripsit nullam facultatem cognoscendi posse concipi, quae, dummodo aliquo vitio non laboret, obiectum suum cognoscere non valeat. « Nulla potentia cognoscitiva, ait, de- « ficit a cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem de- « fectum, aut corruptionem suam ² ». Atqui intellectus, et ratio, prout a Kantio explicantur, obiectum proprium non assequuntur: si quidem intellectus per conceptus suos non cognoscit naturas rerum, prout ipsae in se sunt, sed prout ei apparent, et ratio per ideas τῷ *ego*, mundi, et Dei, ad quas ipsa, conceptus intellectus elaborando, pervenit, ne existentiam obiectivam, et realem quidem τῷ *ego*, mundi, et Dei cognoscit. Ergo facultates intelligendi, et ratiocinandi, quas Kantius commentus est, pro absurdis habendae sunt.

De Kantio, et Iacobio satis; ad Rosminium accedamus. Hic, ut diximus, intellectum, et rationem esse duas facultates diversas animae contendit, eo quod ratus est obiectum intellectus esse ens, prout est possibile, atque ideale, obiectum rationis autem esse ens, prout est reale, atque obiectivum. At vero, haec doctrina Rosminii, qua distinctio specifica inter intellectum, et rationem statuitur, in primis ex eo reiicienda est, quod falso fundamento innititur. Etenim ipsemet cl. Vir dixit illam distinctionem esse admittendam, eo quod mens humana non potest quidquam cognoscere, nisi lumen intelligibile entis possibilis, quod innatum ei est, rebus applicet ³. Atqui hocce principium, uti in Idealogia videbi-

¹) 1^a 2^{ae}, q. II, a. 7 c.

²) *Cont. Gent.* lib. III, c. 107, n. 8; cf *ibid.*, c. 108, n. 3.

³) *Psicolog.*, part. 2, lib. II, c. 6, art. 5, vol. I, p. 128 sqq ed. cit.

mus, falsum est. Falsa igitur etiam est distinctio specifica, quam Rosminius inter intellectum, et rationem statuit.

Praeterea, doctrina Rosminii etiam falsam se prodet, si ad pronuntiata ideologica, ex quibus Auctor illam deduxit, tanquam ad libellam, exigatur. Et sane, Rosminius intellectum, et rationem, tanquam duas facultates distinctas, consideravit, eo quod censuit ens, prout sub forma reali existit, esse obiectum cognitionis formaliter diversum a se ipso, prout sub forma ideali est. At manifeste falsum est ens sub utraque forma spectatum duobus obiectis cognitionis intellectivae formaliter diversis aequivalere. Etenim duo obiecta cognitionis tum formaliter inter se differunt, cum unum ad alterum reduci nequit. Atqui ens, prout sub forma reali existit, est obiectum cognitionis, quod ad se ipsum, prout sub forma ideali est, reducitur, propterea quod ipsum, prout sub forma reali existit, non est obiectum cognitionis, nisi prout est intelligibile, quemadmodum est obiectum intelligibile, prout sub forma ideali est. Enimvero, quin ens, prout sub forma ideali est, obiectum intelligibile sit, dubitari non potest, quia ipsum, prout sub forma ideali est, secundum Rosminium, est lumen intelligibile mentis humanae, sive medium, per quod mens humana res intelligit, atque illud, per quod cetera intelliguntur, intelligibile per se sit oportet. Illud dumtaxat perspiciendum est, num ens, prout sub forma reali existit, etiam obiectum intelligibile sit. At res manifesta nobis videtur, si quidem ens, sub forma reali spectatum, non est obiectum actuale cognitionis, prout absolute, sive in se est, sed prout ad rationem refertur, quia res ad mentem, quae ipsas cognoscit, logicam, uti alibi monuimus, non realem relationem habent. Atqui res, prout ad rationem referuntur, intelligibiles sunt, quia ratio, ipso Rosminio fatente, est facultas intelligendi. Ens igitur, prout sub forma reali existit, est, non secus ac prout sub forma ideali existit, obiectum intelligibile. Quocirca tenendum est ens, etiamsi

sub duabus formis, quas Rosminius finxit, existeret, fore obiectum unicum cognitionis, ob idque secundum ipsa pronuntiata ideologiae rosminianae, nihil causae esse, cur duae facultates intelligendi specie differentes animae concedantur.

Ex argumentatione, quam modo confecimus, illud quoque colligitur, Rosminium pro rationis obiecto posuisse illud, quod nullius cognitionis obiectum esse potest. Etenim ipse obiectum intellectus ab obiecto rationis specie differre dixit, eo quod illud est ens, prout est ideale, hoc autem ens, prout est reale. Atqui ens est, ut saepe diximus, obiectum facultatis cognoscendi non ex eo dumtaxat, quod est reale, sed ex eo etiam, quod per speciem, sive similitudinem sui in anima repraesentatur. Ergo Rosminius pro obiecto formali rationis assignavit illud, quod cognitionis obiectum esse nequit. Capitali huic rosminianae philosophiae errori obviam ivisse s. Thomas nobis visus est, cum docuit principia, quibus res cognoscuntur, esse eadem, ac ea, quibus res sunt. « Dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi, et « cognoscendi esse principia, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi ¹ ». S. Bonaventura, eandem doctrinam inculcans, discrimen inter modum dumtaxat agnovit, quia eadem principia rebus esse per seipsa, et menti cognitionem per similitudines suas conferunt: « Quando dicitur, quod unum- « quodque, sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem, « hoc intelligitur, quia eadem principia, quae sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, sed « tamen principia conferunt esse per seipsa, sed cognitio- « nem non conferunt per se, sed per suas similitudines ² ».

Denique sententiam Rosminii, si cum aliis ideologiae suae placitis comparata consideretur, idealismo adfinem esse nullo negotio perspicietur. Etenim cl. Philosophus,

¹) *Qq. dispp. De Verit. q. III, a. 3 ad 7.*

²) *In lib. I Sent., Dist. XXXVI, a. 11, q. 2 ad arg.*

ut saepe dictum est, tenuit mentem nostram ens reale ex eo dumtaxat cognoscere, quod lumen intelligibile entis idealis ei applicat. At, si ens ideale, et ens reale essent duo obiecta cognitionis formaliter diversa, unum alteri applicare haud possibile foret. Namque unum ad alterum applicari non potest, nisi illud ad hoc reducatur. Atqui, si ens ideale, et ens reale sunt obiecta cognitionis formaliter diversa, unum ad alterum reduci nequit, quia obiectorum specie differentium unum ad alterum reduci non potest. Ergo ens ideale enti reali applicari non posset, si duo obiecta cognitionis formaliter diversa essent. Accedit, quod mens humana ens ideale enti reali applicare non posset, nisi ipsum ens reale cognosceret, quia, cum applicatio sit actio cognitrix, et actio cognitrix *coeca* uti ostendimus, esse non possit, liquet mentem humanam non posse applicare universale, cuiusmodi est ens ideale, ad singularia, quae, secundum Rosminium, sunt ens reale, nisi singularia, ad quae universale applicare debet, antea cognoscat. « Nullus, ait s. Thomas, potest applicare ali-
« quid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta
« applicatio non potest esse ratio cognoscendi particu-
« laria, sed cognitionem singularium praesupponit ¹ ». Atqui absurdum est ex sententia Rosminii mentem ens reale cognoscere, antequam ei ens ideale applicet, quia ens reale nonnisi per lumen intelligibile entis idealis cognosci potest. Ergo fieri non potest, ut mens humana ens ideale enti reali applicet. Quod si haud possibile est mentem humanam ens ideale enti reali applicare, sequitur ipsam nihil reapse cognoscere posse, si quidem nulla alia via secundum Rosminium ad res cognoscendas ei patet. Itaque, cum pronuntiata idealogiae, ex quibus Rosminius distinctionem specificam inter intellectum, et rationem statuit, ad idealismum ducant, ipsam sententiam de distinctione specifica intellectus, et rationis idealismo consentaneam esse tenendum est.

¹) I, q. XIV, a. 11 c.; cf 2^a 2^{ae}, q. XLVII, a. 3 c.

ARTICVLVS TRIGESIMVS QVINTVS

*Vtrum intellectus practicus, et speculativus sint duae,
an unica facultas intelligendi, inquiritur*

Emm. Kantius non solum in eo falsus est, quod rationem ab intellectu, sed etiam in eo, quod rationem practicam a speculativa specie differre autumavit. Quandoquidem unica est, uti secundum Scholasticos ostendimus ¹, facultas intelligendi, quae, prout duobus diversis muniis fungitur, intellectus, aut ratio dicta est, nos eosdem Scholasticos secuti hanc controversiam sub duabus vocibus *intellectus*, et *rationis* promiscue tractabimus, proindeque inquiramus, utrum intellectus speculativus, et ratio speculativa, atque intellectus practicus, et ratio practica sint duae, an una, eademque facultas intelligendi. Verum, antequam huius quaestionis solutionem aggrediamur, inquiramus oportet, num divisio cognitionis in theoreticam, et practicam admittenda sit. Nam, si Kantius rationem theoreticam, et practicam pro duabus diversis facultatibus habuit, quia cognitionem theoreticam specie differre a practica censuit, Lichtenfelsius ², Rosminius ³, alique post Krauseum ⁴ contenderunt non aliam rationem, nisi speculativam existere, quia omnis cognitio necessario speculativa est, proindeque rationem practicam neque uti facultatem a ratione theoretica diversam, neque uti modum, sive functionem eiusdem facultatis admittendam esse. Scholastici vero post Aristotelem mediam inter duas oppositas vias ingressi sunt. Horum enim sententia fuit rationem in theoreticam, et practicam dividendam esse, non ita ut ratione theoretica, et ratione practica duae facultates, sed ut duo

¹) Vid. p. 240 sqq. — ²) Vid. p. 203, not. 1.

³) *Introd. allo studio della filos.*, part. 3, p. 129, ed. cit.

⁴) *Lectiones de systemate philosophiae* (germ.), Gottingae 1128.

munera diversa, ob idque ut duo diversi habitus eiusdem facultatis admittantur, quippe quod reapse non solum cognitio theoretica, sed etiam practica existit, verum illa ab ista dumtaxat, tanquam accidens ab essentia, distinguitur. Quamobrem quatuor investigemus necesse est, scilicet 1° utrum cognitio practica praeter theoreticam admittenda sit: 2° si cognitio reapse in theoreticam, et practicam dividitur, quid discriminis inter ambas existat; 3° num hocce discrimen eiusmodi sit, ut ipsae ab unica facultate intelligendi promanare nequeant; 4° quomodo cognitio practica ab intellectu fiat.

A priori controversiae capite exordientibus exponendum nobis in primis est, quid nomine cognitionis theoreticae, et quid nomine cognitionis practicae vulgo intelligatur; si quidem omnis controversia, ut in *Logica* diximus, a definitione nominali rei, circa quam versatur, initiumumat necesse est. Iam, cognitio theoretica ea est, quae circa verum absolute consideratum, nempe circa verum, prout verum est, versatur; cognitio practica autem ea est, quae versatur circa verum ad actionem accommodatum, nempe circa verum, prout norma actionum humanarum est. Quare cognitio theoretica, momente s. Thoma, a practica in eo differt, quod illa in apprehensione se continet, haec autem apprehensioni actionem adiungit. Audiatur s. Thomas: « Ratio speculativa, et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum, ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causaliva ¹ ».

Iamvero, quin haec distinctio non sit absurda, sed naturae cognitionis humanae valde consentanea, dubitandum non est. Quod ut facilius evincere possimus, doctrina Scholasticorum de diversis speciebus, finibusque actionum breviter exponenda nobis est. Itaque memoria reolendum est 1° actionum nostrarum alias esse im-

¹) 2^a 2^{ae}, q. LXXXIII, a. 1 c.

manentes, quia in subiecto manent, ipsumque perficiunt, uti *sentire*, *intelligere*, et *velle*, alias esse *transeuntes*, quia in rem extra animam positam transeunt, eamque perficiunt, uti *statuam ex marmore fingere*; 2° intellectum propter vim reflectendi, qua pollet, non solum res, sed etiam actus, per quos res cognoscit, et actus reliquarum facultatum cognoscere. Iam, quod ad actus immanentes attinet, cum intellectus super ipsos reflectitur, vel eorum naturam *psychologicam*, vel eorum naturam *moralem* considerare potest, prout considerat vel eorum obiecta, modum, quo fiunt, facultates, a quibus emanant, aliaque huiusmodi, vel normas, quibus anima ipsas moderari debet, ut bonitatem adipiscantur, hominemque rectum efficiant⁴. Iamvero, intellectus, cum actus suos priori modo considerat, eos, prout veri sunt, cognoscit; si quidem illorum naturam cognoscit, et, cum natura rei cognoscitur, res, prout vera est, cognoscitur. Cum vero actus suos posteriori modo considerat, ipsos cognoscit, prout morales sunt, quia actus relati ad normas, quibus bonitatem adipiscuntur, morum naturam induunt. Itaque anima, eo quod super actus suos reflectitur, in ipsis, ut luculentis, licet a latina elegantia remotis, Scholasticorum vocibus utamur, et *intentionem veritatis*, et *intentionem operabilitatis* considerare potest. Quod vero ad actus transeuntes pertinet, homo, uti experientia comperitum est, in materiam exteriorem aliquid agere potest, vel ut ea utatur, quin ullam novam formam in ipsa producat, vel ut novam formam in ipsa producat, sive ipsam quodammodo immutet. Ita, ut exemplis rem declaremus, citharoedus, qui cithara ludit, novam in cithara formam non producit, sed ea ad melos ducendum utitur; statuarius vero, cum ex rudi marmore formosam imaginem effingit, novam formam in marmore producit. Scholastici, ut operationem, per quam materia exterior immutatur, propria voce significarent, *factionem* ipsam di-

⁴) Cf *Dynam.* vol. II, p. 278.

xere, et communi nomine actionis designarunt non solum omnem operationem immanentem, sed etiam operationem transeuntem, quae in usu materiae dumtaxat consistit, quia altera haec species operationum transeuntium ad speciem operationum immanentium accedit.

Iamvero perspicuum est finem proprium, et immediatum omnis operationis sive immanentis, sive transeuntis priori modo sumtae, esse ipsam operationem, quia in huiusmodi operationibus agens ipsam effectiorem operationis in primis sibi proponit. Ex. gr. finis, propter quem anima aliquid intelligere, aut sentire vult, in primis est ipsa intellectio, aut sensatio, itemque primus, et immediatus finis, propter quem citharædus cithara ludit, est ipse lusus. E contrario, finis primus, et immediatus operationis transeuntis posteriori modo sumtae est opus, quod per materiae immutationem efficitur. Revera finis, ob quem statuarius marmor elaborat, est alicuius statuæ effectio.

Totam hanc rem s. Thomas quam lucidissime exposuit: « Ad cuius evidentiam sciendum est, quod duplex est operatio, sicut videre, velle, intelligere, et huiusmodi operatio proprie dicitur actio. Alia autem operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio. Quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumunt materiam exteriorem, ut mutant eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit domum, aut lectum. Prima igitur, et secunda operationum non habent aliquid operatum, quod sit finis, sed utraque earum est finis. Prima tamen nobilior, quam secunda, in quantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut generatio quaedam, cuius finis est res generata. Et ideo operationibus tertii generis ipsa opera sunt fines ». Atque ibidem: « Nam frenafactivæ finis est operatum frenum, equestris vero, quæ est principalior, finis est operatio, scilicet equitatio. E contrario autem se habet in medicinali, et in exercitativa.

« Nam medicinalis finis est aliquod operatum, idest sanitas. Exercitativae vero, quae sub ea continetur, finis est operatio; idest exercitium ¹ ».

His praestitutis, quid cognitionis theoreticae, et cognitionis practicae nomine a Scholasticis significatum fuerit, et quotuplici ex capite una ab altera differat, intelligere nobis licet. Et quod ad primum pertinet, Scholastici theoreticam vocarunt illam cognitionem, quae, naturas rerum considerans, circa verum, prout verum est, versatur, et tum quoque, cum circa operationes versatur, quid ipsae in se sint, non vero, quibus normis regendae sint, inquit, hoc est rationem *veritatis*, non rationem *operabilitatis* in ipsis considerat. Practicam autem dixerunt cognitionem, quae circa operationes versatur, ast ita, ut in ipsis rationem *operabilitatis*, non *veritatis* consideret. Hinc s. Thomas docuit cognitionem esse speculativam, quando vel versatur circa res, quae per ipsam cognitionem produci nequeunt, cuiusmodi sunt res naturales, vel circa res, quae etsi per ipsam cognitionem produci possint, tamen ab intellectu non considerantur, prout ad opus ordinem habent, sive prout *operabiles* sunt, atque esse practicam, quando circa res, quae per cognitionem produci possunt, prout *operabiles* sunt, versatur. En aurea verba sancti Doctoris: « Quando nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, « tunc est semper speculativa, quod dupliciter contingit. Vno modo, quando cognitio est de rebus illis, quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia: quandoque vero res cognita est quidem operabilis per

¹) *Ethic.*, lib. I, lect. I; cf 2^a 2^{ae}, q. CXXXIV, a. 12 c., et p. 124. Hinc s. Bonaventura operationem in *opus operans*, et *opus operatum* sapienter divisit, prout finis operationis vel est ipsa operatio, vel aliquid extra operantem productum. « Operatio, ait, dicitur dupliciter. Vno modo dicitur operatio opus operans; alio modo opus operatum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. 1 ad arg.

« scientiam , tamen non consideratur ut est operabilis ;
 « res enim per operationem in esse producit, sunt au-
 « tem quaedam , quae possunt separari secundum intel-
 « lectum , quae non sunt separabilia secundum esse.
 « Quando autem consideratur res per intellectum opera-
 « bilis , distinguendo ab invicem ea , quae secundum
 « esse distingui non possunt , non est practica cognitio
 « nec actu, nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si
 « artifex consideret domum, investigando passiones eius,
 « genus , et differentias , et huiusmodi, quae secundum
 « esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc con-
 « sideratur res , ut res operabilis , quando in ipsa con-
 « siderantur omnia , quae ad eius esse requiruntur si-
 « mul ¹ ». S. Thomas hac in re secutus est magistrum
 suum Albertum M., cuius hunc locum , ceteris omissis,
 afferre lubet : « . . intellectus contemplans dicitur hic
 « intellectus cognoscens principia operum , in quantum
 « operum, sicut quod oportet parentes honorare, et quod
 « oportet incontinentiam fugere, et huiusmodi; quae li-
 « cet etiam speculativus quandoque cognoscat, tamen ipse
 « refert ea ad finem veri, et non ad opus, et ideo non
 « cognoscit ea in quantum sunt principia operis ² ».

Idem Aquinas subtiliorem notionem cognitionis practicae tradere volens animadvertit cognitionem esse practica vel *habitu* , vel *actu* , quippe quod cognitio ad opus dirigi potest vel ut , quomodo opus fieri possit , dumtaxat cognoscatur, vel ut opus revera perficiatur. Ita architectus exemplar alicuius aedificii mente sibi fingere potest, vel ut modum, quo aedificium condi queat, addiscat, vel ut aedificium illi exemplari consentaneum re ipsa condat. Audiamus ipsum sanctum Doctorem : « Cognitio
 « practica dicitur in ordine ad opus, quod contingit du-
 « pliciter. Quandoque in actu, quando scilicet ad aliquod
 « opus actu ordinatur , sicut artifex praeconcepta forma

¹) *Qq. disp., De Verit., q. III, a. 3 c.*

²) *De Hom., tract. I, q. LXI, a. 1.*

« proponit illam in materiam inducere, et tunc est actu
 « practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque ve-
 « ro est quidem ordinabilis cognitio ad actum; sicut cum
 « artifex excogitat formam artificii, et scit per modum
 « operandi, non tamen operari intendit, et certum est
 « quod est practica habitu, vel virtute, non actu. Quan-
 « do vero nullo modo est ad actum ordinabilis cog-
 « nitio, tunc est semper speculativa ¹ ».

Iamvero, hanc divisionem cognitionis in theoreticam, et practicam, prout a Scholasticis exposita fuit, reapse admittendam esse evincitur hac brevi, et facili argumentatione. Aliqua distinctio, quaecumque ea sit, inter nostras actiones cognoscendi admittenda est, cum aliquod obiectum ad ipsas secundum rationes quodammodo diversas refertur. Nam, cum actio, ut s. Bonaventura monuit, a termino, sive ab obiecto suo, naturam, et nomen capessat ², sequitur inter actiones, quae idem obiectum habent, aliquam distinctionem sive essentialem, sive accidentalem admittendam esse, si obiectum ad ipsas modis specie, vel aliquo accidenti differentibus referatur, quia, scite monente Mazonio, idem obiectum multiplex fit, cum pluribus modis facultati cognoscendi obicitur. « Dicitur enim, scribit, sic obiectum, quia obicitur potentiae, et « habitui, et ideo ubi sunt diversi modi obiciendi, ibi « est diversa ratio obiecti ³ ». Atqui modi, quibus cognitio theoretica, et cognitio practica, prout a nobis secundum Scholasticos definitae sunt, ad obiectum proprium relati, quodammodo differunt; si quidem obiectum, sive terminus cognitionis theoreticae, est verum, prout verum est, et obiectum, sive terminus cognitionis practicae, est verum, prout ad operationem spectat. Ergo aliqua distinctio, quaecumque ea sit, inter cognitionem theoreticam, et cognitionem practicam admittenda

¹) *Oq. dispp.*, *De Verit.*, q. III, a. 3 c.

²) « Actus recipit denominationem a termino »; *In lib. III Sent.*, Dist. XX, dub. 4; cf ea, quae saepe, et praesertim p. 133 diximus. — ³) *Op. cit.*, sect. VIII, p. 293, ed. cit.

est. Quamobrem divisio cognitionis humanae in theoreticam, et practicam, nedum absurda, naturae mentis humanae valde consentanea est.

Quamquam haec res per se satis manifesta sit, tamen, ut omni dubitationi adytus obstruatur, argumenta Lichtenfelsii, et Rosminii exsolvere iuvat. Lichtenfelsius, uti diximus, contendit notione cognitionis practicae contradictionem, et notione cognitionis theoreticae pleonasmus contineri. Quod ad primum attinet, eius argumentatio ad hanc formam revocatur: Notio, quae ex elementis oppositis constat, contradictionem continet. Atqui notio cognitionis practicae ex oppositis elementis constat. Ergo notio cognitionis practicae contradictionem continet.

Resp. *Conc. mai.; neg. min., et conseq. Prob. min.* Notio cognitionis practicae ex notionibus cognitionis, et operationis constat. Atqui notio operationis notioni cognitionis opponitur, et vicissim, quia aliud est cognoscere, aliud operari. Ergo.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.,* si operatio, prout in se est, nempe secundum naturam suam, consideretur, *trans. min.*; sin ad aliquod principium universale, prout norma eius est, referatur, *neg. min.* Ergo etc. *Neg. cons.* Lichtenfelsius, ni fallimur, in eo deceptus est, quod minime advertit operationem notione cognitionis practicae contineri, prout *formaliter*, non vero prout *materialiter* sumitur. Quod ut manifestum fiat, advertendum est operationem considerari posse vel materialiter, nempe secundum *esse*, per quod *actu* est, vel formaliter, nempe secundum formam, quam habet a subiecto, quod eius principium est, quia « operatio alicuius rei, ut s. Thomas inquit, est secundum modum substantiae eius ¹ ». Operatio, si priori modo consideretur, nullam cognitionem complectitur, sed non aliud est, nisi medium naturale, per quod artifex aliquod opus perficit; sin posteriori modo, cognitionem

¹ I, q. L, a. 2. Cuius rei ratio est, quod « eo modo aliquid operatur, quo est »; I, q. LXXV, a. 2 c.

expostulat, quia artifex non potest ullum opus perficere, nisi illius exemplar mente conceperit, neque aliter illud perficere, nisi secundum exemplar, quod mente iam concepit ¹; unde s. Bonaventura haec habet: « Dicendum, « quod ars dicit quod est operationis, et quod est speculationis ² ». Cognitio, a qua operatio pendet, *practica* nuncupata fuit, quippe quod ipsa ad *πραξις*, nempe operationem, spectat. « Idea, s. Thomas inquit, secundum quod est principium factionis rerum, exemplar « dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet ³ ». Ex quo facile intelligitur notionem cognitionis practicae non esse notionem, quae se ipsam destruit, sive ut dicitur, *contradictoriam*. Namque operatio, quae notionem cognitionis practicae, tanquam eius elementum, ingreditur, *formaliter*, nempe prout ad subiectum refertur, accipitur. Atqui operatio, hoc modo accepta, notionem cognitionis non solum non destruit, sed etiam expostulat. Ergo notio cognitionis practicae non est notio, quae se ipsam destruit. Quin immo advertendum est operationem, ne materialiter quidem sumtam, cognitioni repugnare, quia, etsi ipsa, hoc modo accepta, cognitionem non complectatur, tamen notionem cognitionis non repellit; immo, quando a subiecto cognitione praedito proficiscitur, est medium, per quod cognitio ad opus externum applicatur. Nihilominus diximus *transeat minor*, si operatio hoc modo intelligatur, quia operatio hoc modo sumta ad notionem cognitionis practicae non pertinet.

Quod ad appellationem cognitionis speculativae attinet, obiectio Lichtenfelsii huc redit: Pleonasmus, hoc est *vitium adiectionis* ⁴, committitur, cum aliqua vox in oratione redundat ⁵. Atqui in appellatione cognitionis spe-

¹) Cf s. Thom., *In lib. De causis*, c. 19.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*—³) I, q. XV, a. 3 c.

⁴) Ita hanc vocem Quintilianus vertit, *Inst. Orat.*, lib. I, c. 5, Augustae Taur. 1824.

⁵) *Πλεονασμός* ab eodem Quintiliano definitur: « abundans super necessitatem oratio »; *Ibid.*, lib. IX, c. 3.

culativae vox *speculativa* redundat, quia speculari idem valet, ac cognoscere. Ergo appellatio cognitionis speculativae pleonasmum sapit.

Resp. *Conc. mai., neg. min., et conseq.* Falsum est in appellatione cognitionis speculativae vocem *speculativae* redundare, si quidem haec vox notionem genericam cognitionis coarctat. Et sane, cum obiectum cognitionis sit non modo verum, prout verum est, sed etiam verum, prout ad actionem dirigitur, certe non est supervacaneum, immo necessarium voci *cognitionis* duas alias voces adiungere, ut cognitio, cuius obiectum est verum, prout est verum, et cognitio, cuius obiectum est verum, prout ad actionem dirigitur, ab se invicem distinguantur. Nam, quoniam voces, uti in *Logica* diximus, ad res per conceptus significandas adhibentur, necesse est, ut res, quae diversos conceptus habet, diversis vocibus determinetur. Atqui alius est conceptus cognitionis, cuius obiectum est verum, prout verum est, alius autem conceptus cognitionis, cuius obiectum est verum, prout ad actionem dirigitur. Ergo alia voce cognitio, cuius obiectum est verum, prout verum est; alia autem voce cognitio, cuius obiectum est verum, prout ad actionem dirigitur, determinetur necesse est. Hinc sapienter Scholastici, ut duas illas diversas cognitiones, et, si strictius loqui velimus, duos illos diversos respectus cognitionis determinarent, notionem genericam cognitionis vocibus *theoreticae*, sive *speculativae* et *practicae* coarctarunt. « Idea. . . practica, « s. Thomas ait, addit super speculativam ordinem ad « actum, sicut homo addit supra animal rationale; nec « homo tamen, at animal sunt duae res ¹ ». Quod cum ita sit, liquet appellationem cognitionis theoreticae non posse *pleonasmum* dici, nisi ab iis, qui verum, prout ad operationem refertur, considerari posse negant, quemadmodum Lichtenfelsius negavit. At, quandoquidem verum, uti ostensum est, non solum, prout in se est, sed

¹) Qq. *dispp.*, De Ver., q. III, a. 3 ad 6.

etiam, prout ad operationem refertur, considerari potest, sequitur appellationem cognitionis theoreticae non esse *pleonasmum*, quia, cum cognitio theoretica dicitur, cognitio significatur, quae circa verum, dumtaxat prout verum est, versatur, ob idque a cognitione practica distinguitur, quae verum, prout ad actionem refertur, considerat.

Argumentis Lichtenfelsii explosis, Rosminii obiectioni satisfaciamus, quae ad hanc formam revocari potest: Cognitio practica, prout ab illius fautoribus explicatur, a cognitione theoretica non differt. Ergo divisio cognitionis in *theoreticam*, et *practicam* supervacanea, et futilis est.

Resp. *Neg. antec. Prob. antec.* Cognitio practica, quemadmodum ab illius fautoribus explicatur, ad cognitionem principiorum, quibus actiones humanae dirigendae sunt, reapse reducitur. Atqui cognitio principiorum est theoretica, quia ad intellectum, qui naturas rerum contemplatur, nempe ad intellectum speculativum, pertinet. Ergo cognitio practica, prout ab eius fautoribus explicatur, a theoretica non differt.

Resp. *Dist. mai.*, reducitur ad cognitionem principiorum *relativam*, prout haec principia ad directionem morum pertinent, *conc. mai.*; ad cognitionem absolutam principiorum, nempe prout haec principia sunt vera, *neg. mai.* Atqui cognitio principiorum est theoretica, *dist. etiam min.*, si posteriori modo accipiatur, *conc. min.*, sin priori, *neg. min.* Ergo etc., *neg. conseq.* Principia morum ¹ duplicem ob finem a nobis considerari possunt, scilicet vel dumtaxat ut ea esse veras normas actionum nostrarum cognoscamus, vel ut secundum ea actiones nostras moderemur. Iam, quando priori modo considerantur, ad cognitionem speculativam pertinent,

¹ Quod de principiis ethicis passim dicemus, de principiis reliquarum cognitionum practicarum quoque dictum volumus. Nos principia ethica plerumque nominabimus, tum quod de his nobis cum recentibus Scholasticae doctrinae osoribus quaestio est, tum quod haec reliquis nobiliora sunt.

quia considerantur, prout quaedam vera sunt; quando autem posteriori modo, ad cognitionem practicam, quia finis, ob quem considerantur, est operatio. Ergo cognitio principiorum, quae normae actionum humanarum sunt, non est necessario theoretica, sed, prout diversus est finis, ob quem a nobis investigantur, est vel theoretica, vel practica. Locis Scholasticorum iam allatis alia addere e re est, ut distinctio cognitionis practicae a theoretica, quae ad kantianum philosophiae systema disiiciendum magni momenti est, penitus cognoscatur. « Vnde, ait Henricus a Gandavo, non plus habet Deus scientiam practicam de rebus sciendis, immo multo minus..., quam aedificator, inquantum consideret domum, definiendo quid sit, et ad quem, et ad qualem usum valere possit, et dividendo ex quibus, et qualibus, et quali modo ordinatis, et ex quali materia fieri possit domus. Ista enim consideratio circa operanda pure speculativa est, quia non considerat ea inquantum operabilia, sed inquantum speculabilia sunt, ordinans ea non ad finem, qui est operatio, sed qui est cognitio, seu speculatio. Non enim respicit opus, nisi per accidens, sicut facit geometrica consideratio, ut dictum est, inquantum scilicet iuxta speculata in ea regulari possit operatio mechanica. Sed illa consideratio est pure practica, quae (ut dictum est) considerat operanda, ut operanda, et ea determinat esse operanda, quasi applicando per cognitionem formam speculativam ad particularem materiam, non autem resolvendo ipsam in sua prima principia formalia, et universalia¹ ». Hinc s. Thomas illud animadvertit, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem, scilicet speculativam, et practicam. Speculativam quidem, sive theoreticam, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem, quando extendit per intentionem rationes operis ad o-

¹) *Op. cit.*, art. XXXVI, q. 4, n. 12.

« perationis finem, et secundum hoc medicina dividitur
 « in theoreticam, et practicam, ut Avicenna dicit ¹ ». Se-
 cundum haec pronuntiata Henricus Gandavensis monuit
 scientiam speculativam, et scientiam practicam in eo dif-
 ferre, quod finis principalis scientiae speculativae est *spe-*
culatio veri, practicae autem *operatio boni*, sed, quem-
 admodum principia scientiae speculativae ad aliquid ope-
 randum adhiberi possunt, puta cum artifex principiis geo-
 metriae ad opus perficiendum utitur, ita principia scientiae
 practicae investigari ab aliquo posse, non ut secundum ea
 actiones suas accommodet, sed ut eorum veritatem con-
 templetur. En eius aurea verba : « Vnde scientia illa, quae
 « per se, ut scientia est, non est nisi ad speculationem,
 « et veri cognitionem habendam ex ipsa, pure specula-
 « tiva est, sicut geometria, etsi manu operans poterit ea
 « uti, et speculatis in ea ad regimen sui operis
 « Scientia vero, quae per se ut scientia est, non est
 « nisi ad operationem, et non speculatur verum circa
 « operanda, nisi ut sciens secundum ipsum speculatum
 « operetur, illa est pure practica, sicut Ethica, quia
 « ipsa, ut dicit Philosophus, *non est ut sciamus, sed*
 « *ut boni fiamus*, operando scilicet secundum scita, etsi
 « aliquis non intendens operari poterit studere ethicae
 « propter solam veritatis speculationem ² ».

Quandoquidem aliqua distinctio, uti ostendimus, inter
 cognitionem theoreticam, et practicam revera existit,
 fundamenta huius distinctionis, sive capita, ob quae am-
 bae cognitiones ab se differunt, investiganda nobis sunt,
 ut, utrum ad unicam, an ad duas diversas facultates
 pertineant, diiudicare possimus.

Iam, cum in omni actione tria philosopho naturam
 eius consideranti occurrant, eaque sint finis, ad quem
 actio destinatur, obiectum, quod terminus eius est, et
 modus, quò efficitur, investigatio circa haec tria ver-

¹ *Qq. dispp., De Verit., q. II, a. 8 c.*

² *Op. cit., art. XXXVI, q. IV, n. 15. Cf I. s. Thom. cit.*
p. 273, nec non I, q. I, a. 4 c. et q. XIV, a. 16 c. et In lib. III
Sent., Dist. XXIII, q. II, a. 3, sol. 2 c.

sari debet. Quamobrem inquiremus, num ex aliquo, an ex tribus illis capitibus cognitio practica a speculativa discriminetur. Scholastici, duce Stagirita, unam ab altera ex cunctis tribus capitibus differre docuerunt. Quoniam horum sententia nobis probatur, illam hic exponendam, tuendamque suscipimus.

A priori exordiamur. Principio advertendum est duos fines cuiuslibet scientiae esse, nempe finem scientiae, et finem scientis. Nam, cum scientia non sit ipsum sciens, sed quaedam affectio scientis, scientia a sciente realiter distinguatur oportet, quippe quod realis distinctio inter substantiam, et quemlibet modum eius existit. Iam, si inter scientiam, et subiectum, quod scientia pollet, distinctio realis existit, sequitur subiectum sciens posse considerari non modo, prout est sciens, hoc est, prout scientia afficitur, sed etiam, prout scientiam ad aliquem finem dirigit. Iam, si subiectum scientiae priori modo consideretur, procul dubio unus, idemque est scientiae, et scientis finis, quia, cum subiectum, ex eo quod scientia ei inhaeret, sciens sit, finis scientis, prout sciens est, non alius, quam finis ipsius scientiae, esse potest. At, si subiectum scientiae posteriori modo spectetur, liquet finem scientis posse esse diversum a fine, ad quem scientia per se spectat, cum sciens scientiam ad id, ad quod ipsa per se ordinem non habet, dirigere possit. Hinc in qualibet scientia duo fines distinguantur necesse est, scilicet finis, ad quem scientia per se destinatur, et finis, ad quem scientia a sciente dirigi potest.

Iam perspicuum est 1° finem, ad quem scientia per se spectat, unicum esse, quia obiectum proprium cuiusque scientiae, cuius assecutio est finis ipsius scientiae, unicum est; 2° fines scientis plures esse posse, quia sciens scientiam ad plures fines suos peculiare dirigere potest. Quod cum ita sit, sequitur, etsi unicum sit verum, quod a sciente vel, prout verum est, consideratur, vel ad actionem applicatur, tamen alium esse finem eius, prout verum est, alium, prout ad actionem applicatur, quia intelle-

ctus verum considerare potest, vel ut in simplici cognitione eius se contineat, vel ut cognitionem eius ad actionem accommodet. Iam, quandoquidem cognitio, quae simplicem apprehensionem veri complectitur, uti diximus, theoretica est, et cognitio, quae apprehensionem veri ad actionem applicat, est practica, concludendum est inter cognitionem theoreticam, et practicam illud in primis interesse, quod diversi sunt utriusque fines. Hinc iure optimo a Scholasticis traditum est intellectum theoreticum, nempe intellectum, qui in simplici apprehensione veri se continet, ab intellectu practico, nempe ab intellectu, qui verum apprehensum ad actionem porrigit, ob diversitatem finium, ad quos spectant, inter se differre. « Intellectus practicus, s. Thomas ait, differt a fine
 « speculativo, sicut dicitur in *III de Anim.* Intellectus
 « enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis
 « autem intellectus speculativi est consideratio veritatis ¹ ». Naturam intellectus practici ex fine cognitionis practicae Henricus Gandav. perbelle deduxit his verbis: « . . . intellectus aliquis ad hoc, quod sit vere practicus, ipse
 « non solum considerat operanda, sed etiam determinat
 « opus, tanquam finem cognitionis suae, ut, quid aliquid
 « sit agendum, vel non, ita quod illa determinatio, qua
 « sic determinat, conveniat ei ex se absolute, et immediate ante omnem actionem voluntatis, quia voluntas
 « sequitur huiusmodi intellectus determinationem, tanquam id, cuius est exequi opus ² ».

Verum, non solum propter finem, sed etiam propter obiectum cognitio practica a cognitione theoretica differt. Et sane, in primis obiectum proprium cognitionis theoreticae est semper aliquid universale, quia natura rerum materialium conditionibus materiae exuta, quae est eiusmodi obiectum, universalis est. Quod si intellectus, ut saepe inuimus, super se ipsum, et actus suos reflectens, singularia, ex quorum phantasmatis species in-

¹) I, q. XIV, a. 16 c.—²) *Op. cit.*, art. XXXVI, q. IV, n. 8.

telligibiles abstraxit, intelligit, singularia non primum et directum, sed secundarium, et indirectum eius obiectum sunt. At vero, cognitionis practicae obiectum proprium, et ultimum sunt res singulares. Nam, quamvis principia scientiae practicae sint universalia, tamen per ea tum solum cognitio practica perficitur, cum ad singularia applicantur. Re sane vera, scientia practica, etsi, prout scientia est, circa principia universalia versetur, tamen cum haec principia, prout normae, et regulae agendorum, vel faciendorum sunt, consideret, sequitur cognitionem practicam per applicationem principiorum universalium ad ea, quae a nobis agi, vel fieri possunt, perfici, sive, ut Scholae quoque aiunt, *compleri*. Vnde scite s. Thomas scribit: « Dicendum, quod practicus intellectus est
« de his, quorum principia sunt in nobis non quoquo
« modo, sed in quantum sunt per nos operabilia ¹ ». Atqui quidquid ab homine agi, vel fieri potest, est semper aliquid individuum, et singulare. Ergo quidquid cognitionem practicam perficit, singulare et individuum sit oportet. « Dicendum est ergo, idem sanctus Doctor subdit, quod
« intellectus practicus principium quidem habet in universalis consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio
« in particulari operabili ² ». Iam, quandoquidem illud, quod cognitionem perficit, est obiectum eius, liquido patet cognitionem practicam a cognitione theoretica ob diversitatem obiecti differre, propterea quod intellectus theoreticus universale considerat, quin ad ipsum singularibus applicandum spectet, hic autem universale, tamquam normam, et regulam singularem, sive prout ad singularia applicari potest, considerat. Hinc Aquinas noster inquit:
« Practica cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniat ³ », itemque « omnis scientia practica tanto
« perfectior est, quanto magis particularia considerat ⁴ ».

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. III, a. 3 ad 4.*

²) *In lib. IV Ethic., lect. II.*

³) *Cont. Gent. lib. I, c. 65, n. 6.* — ⁴) *I, q. XXII, a. 3 ad 1.*

Hic sanctus Doctor discrimen, quod ex hoc capite inter cognitionem speculativam, et practicam intercedit, etiam exposuit hoc modo: « Cognitio speculativa magis perficitur
« in universali, quam in particulari, quia magis sciuntur universalia, quam particularia, et propter hoc
« universalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa, qui
« non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet; nam qui cognoscit in universali tantum,
« cognoscit rem solum in potentia. . . Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum
« in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum ¹ ». Secundum hanc doctrinam Henricus Gandav., uti diximus, docuit illam cognitionem esse vere practicam, quae versatur circa « operanda, ut operanda,
« et ea determinat esse operanda, quasi applicando per cognitionem formam speculativam ad particularem materiam ² ». S. Thomas vero docuit cognitionem practicam artificis sequi cognitionem eius speculativam, quia cognitio practica est ipsamet speculativa, prout ab artifice ad opus porrigitur. « Cognitio artificis practica sequitur
« cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem eius ad opus ³ ». Atque s. Bonaventura advertit intellectum practicum perficere intellectum speculativum, non prout in se est, sed prout ad opus applicatur: « Habitus iste (*intellectus, qui dictat et inclinat ad motum*) non perficit. . . potentiam speculativam
« in se, sed prout est quodammodo iuncta operationi ⁴ ».

Praeterea, obiectum cognitionis theoreticae est semper aliquid necessarium, quippe quod cognitio theoretica, ut in *Logica* monuimus, tum quoque cum circa contingentia versatur, horum immutabiles, et necessarias naturas, non accidentia mutabilia considerat. Contra ea, obiectum cogni-

¹) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 75, n. 8. — ²) *Vid. loc. cit. p. 279.*

³) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. II, art. 8 c.

⁴) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. I *resol.*

tionis practicae est aliquid contingens. Enimvero, quamvis principia scientiae practicae sint necessaria, quia in relationibus necessariis rerum fundamentum habent; nihilominus, quoniam ea proprie practica sunt, prout ad operationem diriguntur, obiectum cognitionis practicae revera est contingens, quippe quod singularia, ad quorum operationem cognitio practica spectat, contingentia sunt. Neminem vero illud moveat, quod Bonum summum, nempe Deus, quod est finis ultimus hominis, sit obiectum necessarium. Nam, homo quamdiu hic versatur, Bonum summum in se ipso assequi nequit, ac proinde, uti alias dicemus, Deum, tamquam obiectum necessarium suae beatitudinis, immediate non apprehendit. Hanc doctrinam s. Thomas nobis suppeditavit, qui manifestis verbis scripsit « quod ratio practica est circa operabilia, « quae sunt singularia, et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa ¹ ». Argumentatio vero, quam ad hoc pronuntiatum probandum concinnavimus, nullo negotio erui nobis videtur ex hisce verbis eiusdem Aquinatis: « Principium in speculativis est forma, et quod quid est; in operativis vero finis, quod « quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. Principium autem in speculativis semper oportet esse necessarium, in operativis autem quandoque quidem est « necessarium, quandoque autem non; necessarium enim « est homini velle felicitatem, ut finem, non necessarium « autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur, non autem in operativis semper, sed tunc solum, quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum, quod quaerat ligna, sed quod quaerat abietina « ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non « autem ex ratione domus aedificandae ² ».

¹) 1^a 2^{ae}, q. XCI, a. 3 ad 3.

²) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 97. Ex eo, quod diximus obiectum

Restat, ut inspiciamus, num cognitio theoretica, et practica etiam ex modo, quo perficiuntur, inter se differant. Iam, rem ita se habere ex iis, quae de utriusque cognitionis discrimine in universum statuimus, facile colligi potest. Etenim, cum obiectum cognitionis theoreticae sint res, prout verae sunt, liquet cognitionem theoreticam ex conformitate, sive adaequatione intellectus cum rebus enasci, quia intellectus verum cognoscit, quando conceptus rei, quem sibi efformat, rem, prout in se est, repraesentat. E contrario, cum obiectum cognitionis practicae sint res, prout operabiles sunt, sequitur cognitionem practicam ex conformitate rerum, quas anima per intellectum operatur, cum ipso intellectu, pendere. Hinc idem Aquinas dixit intellectum, sive rationem theoreticam, et intellectum, sive rationem practicam ab se differre, quod ratio theoretica se habet ad res, quas intelligit, sicut mensuratum ad mensuram, et intellectus practicus se habet ad res, quas operatur, uti mensura ad mensuratum. « Ad ea, « ait sanctus Doctor, circa quae ratio operatur, se habet « ratio, ut regula, et mensura; ad ea vero, quae speculatur, « se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam, et mensuram ¹ ». Huius discriminis rationem sanctus Doctor exposuit hoc modo: « Sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde « est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum ² ». Fusius, et luculentius alibi: « Dicendum,

cognitionis practicae esse singulare, et contingens, perperam quisquis inferret scientias practicas cum artibus confundi. Nam materia scientiae practicae non est certum quoddam opus externum, uti est obiectum cuiuslibet artis, sed quaelibet operatio animae. Quandoquidem autem omnis operatio est aliquid singulare, et contingens, scientiam practicam circa singularia, et contingentia versari scite a Scholasticis traditum est.

¹) *Qq. dispp., De Virt., q. I, a. 13 c.*

²) *Qq. dispp., De Verit., q. I, a. 2 c.*

« inquit , quod verum intellectus practici aliter accipi-
 « tur, quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in
 « *VI Ethic.*, nam verum intellectus speculativi accipi-
 « tur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia in-
 « tellectus non potest infallibiliter conformari rebus in
 « contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus
 « habitus speculativus contingentium est intellectualis
 « virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem
 « intellectus practici accipitur per conformitatem ad ap-
 « petitum rectum, quae quidem conformitas in necessa-
 « riis locum non habet, quae voluntate humana non
 « fiunt, sed solum in contingentibus, quae possunt a no-
 « bis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia ex-
 « teriora; et ideo circa sola contingentia ponitur virtus
 « intellectus practici¹ ».

Postquam novimus, quid sit, quo cognitio practica a
 speculativa differt, in promptu nobis est illam dirimere
 litem, tantopere a kantianis, atque antikantianis post
 Scholasticos agitatam, an ratio practica et ratio theore-
 tica sint una, eademque facultas, an duae facultates spe-
 cie diversae. Nos, momentis, quae ad alterutram partem
 quaestionis stabiliendam afferuntur, expensis, in senten-
 tiam Aristotelis² concedimus, quam s. Augustinus te-
 nuit, et Scholastici, si Albertum M. exceperis³, firmi-

¹) 1^a 2^{ae}, q. LVII, a. 5 ad 3.

²) Barthol. Saint-Hilaire asseruit intellectum theoreticum, et
 practicum, quos Aristoteles exposuit in *lib. III De Anima* (c. 9,
 § 7, et c. 10, § 2) non aliud esse, nisi intellectum activum,
 et passivum, de quibus ibidem (c. 5, § 1, et 2) disseruerat
 (*De l'ame* etc., in ll. citt. p. 328, 329, et 331, ed. cit.). Ast ipse
 vehementer falsus est. Stagirita enim intellectum theoreticum,
 et practicum aliter definivit, quam activum, et passivum, atque
 eodem modo, ac a Scholasticis definiti sunt. Revera de intel-
 lectu speculativo ait: « Intellectus enim contemplativus nihil
 « eorum, quae sub actionem cadunt, contemplatur, neque di-
 « cit quidquam omnino, si sit fugiendum, an persequendum »
 (lib. cit. c. 9). Et de intellectu practico scripsit: « Intellectus
 « is, inquam, qui alicuius gratia ratiocinatur, quippe principium
 « agendi est. Atque hic fine ab intellectu contemplativo differt ».

³) Vid. ll. citt. p. 215, not. 2.

ter propugnarunt. Enimvero, s. Augustinus luculenter asseruit rationem, quae moralitatem actionum humanarum statuit, sive rationem practicam esse ipsammet *intelligentiam*, et *mentem*, sive rationem speculativam. « Quae ratio, scribit, ad vicem viri debet regere omnem
« animalem motionem, quae fit non tantum in appetendo, verum etiam in abstinendo, ut, si mente, et
« ratione decernatur, tunc fiat, si autem improbetur
« consilio rationis, non fiat ¹ ». Atque alibi: « Quis un-
« quam dubitaverit nihil aliud esse hominis optimum,
« quam eam partem animi, cui dominanti obtempe-
« rare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec
« autem, ne aliam postules definitionem, mens, aut ratio dici potest ² ». « Animus, ait quoque, magis amandus
« est, quam corpus. Sed in qua parte animi ista est veritas?
« In mente, atque intelligentia ³ ». Scholastici, doctrinam sancti Doctoris propugnaturi, demonstrarunt tria discriminis capita, quae inter cognitionem theoreticam, et practicam intercedunt, non esse eiusmodi, ut a duabus facultatibus intelligendi specie diversis repetendae sint. Atque in primis, ut finem intellectus theoretici, et finem intellectus practici specie inter se non differre probarent, luculento, aequae ac firmo argumento usi sunt, quod ita se habet: Id, quod per accidens ad obiectum alicuius facultatis pertinet; non expostulat facultatem specie diversam a facultate, ad quam obiectum, cuius est accidens, refertur. Namque illud, quod per accidens ad obiectum cognitionis pertinet, ad eandem facultatem cognoscendi, ac obiectum, cuius est accidens, reducitur, quia in omni genere rerum illud, quod est per accidens, ad illud, quod est per se, reducitur ⁴. Atqui, quando ex

¹) *Quaest. in Pentateuch.* lib. IV, q. 59, n. 5.

²) *Cont. Acad.*, lib. II, n. 31. Sanctus Doctor alibi (*Serm. XLIII, De verbis Isai.*, c. 3, n. 4) de facultate cognoscendi, qua belluis anteceditur, tractans inquit: « Diiudicamus. . . intellectu mores ».

³) *Epist. 3 ad Nebrid.*, n. 4.

⁴) Hinc s. Thomas aiebat: « Hoc, quod est per accidens, in divisione nem non cadit »; *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, a. 2, sol. 3 ad 3.

duobus obiectis cognitionis unum ad alterum reducitur, unica, uti ostendimus, pro ambobus facultas admittenda est. Ergo illud, quod ad obiectum cognitionis per accidens refertur, ad eandem facultatem, ac obiectum, cuius est accidens, pertinet. Iam, cognitionem veri ad opus accommodare, quod est finis intellectus practici, non pertinet ad essentiam cognitionis veri, sed est accidens cognitionis, quia, cum cognitio veri ex adaequatione intellectus cum re constituatur, applicatio veri ad opus cognitionem veri non constituit, sed constitutam consequitur. Ergo finis intellectus practici, qui in applicatione veritatis cognitae ad opus consistit, reducitur ad eandem facultatem, ac obiectum intellectus theoretici, quod in cognitione veri dumtaxat consistit. Iam, cum obiectum cuiusque facultatis, prout est illud, ad quod facultas ordinem habet, sit finis eius ¹, sequitur finem intellectus theoretici, et finem intellectus practici non esse diversae speciei, proindeque non posse ex hoc capite distinctionem specificam inter intellectum theoreticum, et intellectum practicum statui. Audire e re est Aquinatem nostrum: « Dicendum, « quod intellectus practicus, et speculativus non sunt « diversae potentiae. Cuius ratio est, quia, ut supra dictum est, id, quod accidentaliter se habet ad obiecti « rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato, quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Vnde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus. « Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Practicus vero intellectus dicitur, qui, « hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus ² ».

¹) « Obiectum operationis terminat, et perficit ipsam, et est « finis eius »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, q. II, a. 1 ad 2.

²) I, q. LXXIX, a. 11 c.

Idem ex eo confirmari potest, quod applicatio veri ad opus intellectui practico convenire non potest, nisi prout aliquod ens, sive verum est. Enimvero, cum obiectum facultatis intelligendi, quaecumque haec esse dicatur, sit, uti ostendimus, ens, prout verum est, sequitur finem intellectus practici, non secus ac finem intellectus theoretici, non aliud esse posse, nisi ens, prout est verum. Etenim applicatio veri ad opus, quae est finis intellectus practici, non est, nisi ipsum verum, quod est finis intellectus theoretici, non absolute, cuiusmodi est finis intellectus theoretici, sed prout ad opus ordinem habet, spectatum. « Intellectus practicus, s. Thomas « ait, veritatem cognoscit, sicut et speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus ¹ ». Et fusius ibidem: « Dicendum, quod verum, et bonum se invicem « includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin « non esset appetibile, et bonum est quoddam verum, « alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum « appetitus potest esse verum, inquantum habet ratio- « nem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cogno- « scere, ita obiectum intellectus practici est bonum or- « dinabile ad opus sub ratione veri; intellectus enim pra- « cticus verum considerat in ordine ad opus ² ». Atqui ens, prout est verum, unicum est, sive verum prout est verum, nempe prout est speculativum, sive prout ad operationem ordinem habet, nempe prout est practicum, consideretur, quia unica, ut in Ideologia dicemus, est ratio, ob quam ens est verum. Ergo unica debet esse fa-

¹) *Ibid.*, ad 2; cf *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 3, sol. 2 c.

²) I, q. cit. l. c. Labet hunc alterum locum exscribere: « Dicendum, quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia « et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum; « unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout « consideratur veritas eius tantum, sicut cum definimus bonum, « et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, « si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur, in « quantum est finis motus, vel operationis »; *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. III, a. 3 ad 9.

cultas intelligendi, ad quam cognitio veri, et applicatio veri ad opus pertinent.

Itaque concludendum est finem intellectus practici non differre specie a fine intellectus theoretici, cum quod unus alterum, tanquam accidens eius, consequitur, tum quod illud, quod utriusque finem constituit, unicum specie est. Hinc a Scholasticis, et praesertim s. Thoma, et s. Bonaventura perbelle dictum est, intellectum practicum esse quamdam *extensionem* intellectus speculativi, quia est ipsamet facultas intelligendi, quae cognitionem ad opus extendit. sive applicat. Revera, s. Thomas, ut vidimus, dixit artificem habere « practicam cognitionem, « quando *extendit* per intentionem rationem operis ad « operationis finem ¹ »; atque alio in loco: « Quandoque « verum, quod in se consideratur, potest ut regula « operis considerari, et tunc intellectus speculativus fit « practicus per *extensionem* ad opus ² ». Et s. Bonaventura: « Intellectus speculativus *extensione* fit practicus, « dum coniungitur voluntati, et operi ³ ». Atque alibi: « Intellectus speculativus secundum alium statum efficitur « practicus, videlicet dum coniungitur voluntati, et operi « in dictando et regendo ⁴ ». Exinde idem sanctus Doctor confecit intellectum speculativum, et practicum esse unicam facultatem: « Intellectus speculativus *extensione* « fit practicus. . . quia ille idem intellectus, et ille eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando ⁵ ». Alibi advertit vocibus « *speculativi*, et *practici*, quae intellectui adiunguntur, diversa munia eiusdem facultatis significari. En luculenta eius verba: « Potentia cognitiva, utpote intellectus et ratio, « dividuntur, ita quod intellectus in speculativum, et « practicum, ratio in superiorem portionem, et inferio-

¹) Loc. cit. p. 280 not. 1.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 3, sol. 2 c.

³) *Centil.*, part. III, § 22.

⁴) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. 2, q. 3, resol.

⁵) *Ibid.*, a. 2, q. 1 ad arg.

« rem, quae potius nominant diversa officia, quam di-
« versas potentias ¹ ».

Quod si obiecta intellectus theoretici, et intellectus practici, non prout obiectum est finis facultatis, sed prout obiectum facultatem ad operationem suam determinat, considerentur ², illud quoque perspicuum est, obiectum unius ab obiecto alterius adeo non differre, ut unum ad alterum reduci nequeat. Etenim, cum intellectus, ut saepe inuimus, singularia intelligere valeat, nihil prohibet, quominus ipse, postquam verum universale apprehenderit, ipsum verum ad opus, quod res singularis est, applicet ³. Immo id naturae intellectus humani, nedum non repugnat, consentaneum est, quia, cum naturale intellectui sit principia universalis actibus directis, et singularia actibus reflexis cognoscere, principia universalis ad singularia operabilia applicare naturale etiam ei sit oportet. Iam si non repugnat, immo consentaneum est naturae intellectus humani singularia intelligere, liquet obiectum intellectus practici ab obiecto speculativi specie non differre, eo quod hoc est principium universale, illud applicatio alicuius principii universalis ad aliquod singulare, nempe ad aliquod opus.

Praeterea, unum ab altero ne ex eo quidem specie differt, quod unum est contingens, alterum necessarium. Enimvero in primis, necessarium, et contingens, prout ad cognitionem referuntur, atque ad genus veritatis pertinent, tanquam perfectum ad imperfectum, se habent. Nam, cum cognitio, monente s. Thoma, eo perfectior sit, quo perfectius est medium, per quod acquiritur, consequitur cogni-

¹) *Brevil.*, part. II, c. 9.

²) Advertito unum, idemque ob tres diversos respectus esse *obiectum*, *terminum*, et *finem* facultatis, nempe obiectum, prout est illud, quod facultatem ad actum determinat, terminum, prout est illud, in quod actio facultatis desinit, finem, prout est illud, cuius consecutio facultatem perficit.

³) « Superior (ratio), ait s. Thomas, ad actus humanos ex libero « arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo « convertitur »; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 3.

tionem necessarii esse cognitione contingentis perfectiorem, quia necessarium, uti in *Logica* dictum est, per syllogismum *demonstrativum*, contingens autem per syllogismum *dialecticum* cognoscitur ¹. Atqui perfectum, et imperfectum, prout ad cognitionem referuntur, sunt unicum specie obiectum cognitionis, quippe quod accidens naturae est ipsam esse magis, minusve perfectam. Ergo necessarium, et contingens sunt unicum specie obiectum cognitionis. Ex quo consequitur intellectum theoreticum, cuius obiectum est necessarium, et intellectum practicum, cuius obiectum est contingens, esse unam facultatem, quia unicum obiectum specificum, sive formale cognitionis ad plures facultates pertinere nequit. « Verum necessarium, « s. Thomas inquit, et verum contingens videntur se « habere sicut perfectum, et imperfectum in genere veri; « eadem autem potentia animae cognoscimus perfecta, « qua imperfecta in eodem genere, sicut visus lucida, et « tenebrosa; multo magis eadem potentia intellectiva co- « gnoscit necessaria, et contingentia ² ». Ad haec, si necessarium, et contingens essent obiecta cognitionis specie diversa, obiectum proprium cuiusque facultatis intelligendi non foret quidquid est, sive omne ens, sed ens partim ad unam, partim ad alteram facultatem intelligendi perti-

¹) S. Thomas, in *Sum. theol.* (part. 3, q. X, a. 4, ad 1), sibi illud obiecit: « Perfectio cognitionis est secundum medium cognoscendum; sicut perfectior est cognitio, quae habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quae habetur per medium syllogismi dialectici ». Et respondet id, si de obiecto agatur, de quo nos hic reapse agimus, esse omnino verum, licet, manente eodem medio, cognitioni maior perfectio ex perfectione facultatis cognoscentis obvenire queat: « Ad primum ergo dicendum, quod « perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur « secundum medium; sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam, vel habitum ».

²) *Ethic.*, lib. VI, lect. 1. Idem sanctus Doctor alibi asseruit unam cognitionem altera nobiliorem in intellectum cadere posse: « Potest esse aliqua cognitio altera nobilior quantum ad genus « cognitionis, quod consequitur naturam potentiae intellectivae »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 3, sol. 2 c.

neret, quia obiecta cognitionis specie diversa ad diversas facultates pertinent. Atqui facultatis intelligendi, quaecumque sit, obiectum, uti ostendimus, est omne ens. Ergo necessarium, et contingens non sunt obiecta specie diversa, sed obiectum unicum formale cognitionis. Hinc scite s. Bonaventura docuit necessarium, et contingens magis inter se differre prout sunt entia, quam prout sunt obiectum cognitionis, quia, prout sunt entia, diversos modos, sive gradus entis significant, sed, prout sunt obiectum cognitionis, utrumque intelligibile est. « Dicendum, quod duplex est distantia secundum rationem entis, et secundum rationem cognoscibilis. Primo modo est maior distantia, secundo modo non, quia utrumque est intelligibile ¹ ». Quod si necessarium, et contingens sunt obiectum unicum formale cognitionis, rursus patet intellectum theoreticum, qui circa necessarium, et intellectum practicum, qui circa contingens versatur, esse unicam facultatem intelligendi. Hoc alterum argumentum s. Thomae quoque est: « Sic ergo tam intellectus agens, quam possibilis, secundum suam rationem ad omnia se habet. Esset ergo contra rationem utriusque intellectus, si alia pars animae esset, quae intelligit necessaria, et quae intelligit contingentia ² ». Duo argumenta, quae protulimus, ad hunc unicum syllogismum redeunt: Obiectum intellectus theoreti, et obiectum intellectus practici specie ab se non differunt, neque ex eo quod illud est universale, hoc autem applicatio universalis ad singulare, neque ex eo quod illud est necessarium, hoc contingens. Atqui obiecta, quae specie ab se non differunt, ad unicam, non vero ad plures specie diversas facultates referenda sunt. Ergo intellectus speculativus, et intellectus practicus non sunt duae, sed unica facultas intelligendi.

Ex quibus omnibus patescit s. Thomam, s. Bonaventuram, aliosque non immerito a B. Alberti M. sententia

¹) *In lib. I Sent., Dist. III, part. I, a. 1, q. 1 ad arg.*—²) *Ethic., l. c.*

abscessisse asserentis intellectum theoreticum , et intellectum practicum esse diversas facultates, quia illorum obiecta ab se differunt. En verba Alberti M.: « . . . differentia actuum , et obiectorum differre facit practicum « a speculativo in ratione virtutis et potentiae, sed non « in ratione subiecti¹ ».

Iam investigemus, num cognitio theoretica, et cognitio practica ob diversitatem modorum , quibus ad obiecta sua referuntur, ad diversas facultates pertineant. Ex iis, quae hactenus diximus, negantis sententiae veritas luculenter deducitur. Revera , modi , quibus cognitio theoretica, et cognitio practica ad propria obiecta se habent, inter se differunt, eo quod cognitio theoretica *necessario*, et cognitio practica *contingenter* ad obiectum suum refertur. Etenim cognitio theoretica ad obiectum suum necessario refertur, quia mens humana verum non aliter apprehendere potest, quam prout ipsum in se est, et cognitio practica contingenter ad obiectum suum refertur , quia verum ad actionem applicare est *accidens* ipsius veri , cum verum sine applicatione eius ad actionem esse , et intelligi possit. Atqui illud, quod est per se, ab eo, quod ad ipsum per accidens pertinet, specie non differt, quia illud, quod est per accidens, ut saepe dictum est, ad illud, quod est per se, reducitur. Ergo modus, quo cognitio practica, et modus, quo cognitio theoretica ad obiectum suum referuntur, specie ab se non differunt. Quod si diversitas modorum, quibus cognitio theoretica, et cognitio practica ad obiectum suum referuntur, specifica non est, certe ipsa in causa esse nequit, cur ipsae cognitiones ex duabus facultatibus diversis repetantur. Accedit , quod idem est, ut mox ostendemus, processus, per quem utraque cognitio obiectum suum consequitur , idemque processus ; ex quo utraque cognitio certitudinem suam adquirat. Etenim , quemadmodum ratio theoretica conclusionem de eo , quod de natura rei sentiendum est , ex

¹) De Hom., tract. I, q. LXI, art. 4.

principiis theoreticis, ita ratio practica conclusionem de eo, quod agendum, vel faciendum est, ex principiis practicis deducit, et, quemadmodum illa conclusionem de veritate rei ad sua principia revocando, sive *resolvendo*, an veritatem rei reapse assecuta sit, cognoscit, ita haec conclusionem de *operabili* ad sua principia reducendo, an id, quod actum vel factum est, rectum sit, necne, perspicit. Haec, quae mox fusius exponemus, iuvat in praesentia aureo hoc s. Thomae loco explanare: « Vt
 « sciatur an actus sit rectus, vel non, duplex est via.
 « Vna secundum quod per habitum scientiae dirigimur
 « in aliquid faciendum, vel non faciendum. Alio modo
 « secundum quod actus, postquam factus est, exami-
 « natur ad habitum scientiae, an sit rectus, vel non. Et
 « haec duplex via in operativis distinguitur secundum
 « duplicem viam, quae est in speculativis, scilicet viam
 « quae est inveniendi, et iudicandi. Illa enim via, qua
 « per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi con-
 « siliantes, est similis inventioni, per quam ex princi-
 « piis investigamus conclusiones. Illa autem via, per
 « quam ea, quae iam facta sunt, examinamus, et discu-
 « timus, an recta sint, est sicut via iudicii, per quam
 « conclusiones in principia resolvuntur¹ ».

Iam, si cognitio theoretica, et cognitio practica neque ob diversitatem finium, ad quos spectant, neque ob diversitatem obiectorum suorum, neque ob diversitatem modorum, quibus ad obiecta sua referuntur, adeo inter se differunt, ut ad duas diversas facultates pertinere debeant, tenendum est intellectum theoreticum, et intellectum practicum non esse duas facultates, quae specie inter se differunt, sed unicam facultatem, quae, quum duobus munis fungatur, duobus diversis nominibus donata est.

Iuvat omnia, quae hactenus diximus, hoc brevi argumento complecti: Intellectus theoreticus, et intellectus pra-

¹) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XVII, a. 1 c.; cf 1^a 2^{ae}, q. XCI, a. 3 c.; *ibid.*, q. XC, a. 2 ad 3, et *In lib. III Sent.*, Dist. XXXIII, q. I, a. 1, *sol.* 2 c.

cticus sola extensione inter se differunt, quia intellectus practicus illud, quod est obiectum intellectus theoretici, nempe verum, prout verum est, ad operationem porrigit. « Intellectus speculativus, et practicus, inquit s. Bonaventura, eandem potentiam dicunt sola extensione differentem¹ ». Atqui haec differentia extensionis, uti ostensum est, specificam distinctionem inter fines, obiecta, et modos utriusque intellectus minime gignit. Ergo intellectus theoreticus, et intellectus practicus specie inter se non differunt. Atqui plures facultates admittendae non sunt, nisi differentia specifica inter illas existat. Ergo intellectus speculativus, et intellectus practicus pro duabus facultatibus intelligendi diversis habendae non sunt.

Verum, intellectus speculativus, et intellectus practicus, etsi sint unica facultas intelligendi, tamen, uti ab eisdem Scholasticis traditum est, non ad eundem, sed ad diversos habitus uniae facultatis intelligendi pertinent. Enimvero, mens humana ad aliquid intelligendum, uti innuimus², et alias ostendemus, non solum facultate intelligendi, et conatu omnium facultatum communi, sed etiam habitu naturali eiusdem facultatis opus habet, quia, cum facultas intelligendi, utpote quae organis non utitur, ad nulum genus entium coarctetur, necesse est, ut per aliquam naturalem dispositionem ad certos actus exerendos inclinet. Haec autem naturalis dispositio ea est, quae *habitus* dicitur; siquidem « Habitus, aiente s. Thoma, est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum³ ». Iamvero, quoniam actiones animae, quae essentia differunt, ad facultates specie differentes referendae sunt, actiones, quae ex aliquo accidenti dumtaxat differunt, ad diversos habitus eiusdem facultatis pertinere debent, quippe quod, cum actiones eiusdem facultatis quodammodo inter se differant, fieri nequit, quemadmodum

¹) In lib. II Sent., Dist. XXXIX, a. 1, q. 1 resol. Cf ll. cit. p. 291.

²) Cf p. 66, not. 3.

³) Qq. disp., De Verit., q. XXIV, a. 4 c. Cf vol. II, p. 330.

alio in loco dicemus, ut facultas per eandem dispositionem naturalem ad illas inclinet. Hinc, quemadmodum diversas specie facultates, in anima admittimus, prout actiones essentialia differentes in ea nobis occurrunt; ita, quoties actiones ex aliquo accidenti differentes in anima nanciscimur, eas ex diversis habitibus unius facultatis repetamus necesse est. Iam, quandoquidem actiones intellectus theoretici, et actiones intellectus practici ex aliquo accidenti inter se differunt, duos illos intellectus esse duos diversos habitus eiusdem facultatis intelligendi pro certo habendum est. Ex eo autem, quod cognitio theoretica, et cognitio practica per diversos habitus intellectus perficiuntur, intelligere licet, cur s. Thomas, alique Scholastici in utriusque cognitionis natura, et differentiis explicandis tantopere laboraverint, quamvis utramque cognitionem ab eadem facultate intelligendi derivassent.

Itaque infirmum quoque est alterum rationis momentum, quod Albertus M. ad sententiam suam defendendam adduxit. Ipse enim, postquam advertit actus, quibus intellectus theoreticus verum necessarium, et intellectus practicus verum contingens apprehendit, ad diversos habitus intelligendi pertinere, inde confecit ambos intellectus esse duas facultates diversas, quippe quod diversitas habituum diversitatem facultatum arguit. « Diversitas autem talium habituum diversitatem potentiarum propriarum facit. « Diversae ergo sunt potentiae rationis acceptivae necessarii, et contingentis ¹ ». Verum, diversitas habituum, uti a s. Thoma ², aliisque scite observatum fuit, diversitatem facultatum minime expostulat. Nam cum actus cognoscendi non *forma*, sive essentia, sed aliquo accidenti differunt, ipsi neque ad facultates specie diversas pertinent, quia distinctio specifica facultatum ex diversitate formali actuum oritur, neque ab eodem habitu facultatis derivantur, quia facultas per eundem habitum diversos actus exerere nequit, sed ad diversos

¹) *Ethic.*, lib. VI, tract. I, c. 3. — ²) Vid. l. c. p. 257, not. 2.

habitus eiusdem facultatis referuntur, propterea quod identitas essentialis actuum unitatem facultatis, et differentia accidentalis eorum diversitatem habituum in unica facultate arguit. Cur autem non repugnet plures habitus eidem facultati inhaerere, alias ostendemus. Quamobrem nos sententiam Henrici Gandav., s. Thomae, s. Bonaventurae, aliorumque Scholasticorum ⁴ amplexi sumus, qui intellectum theoreticum, et practicum esse unicam facultatem intelligendi pro viribus pugnarunt.

Postquam vidimus divisionem cognitionis in theoreticam, et practicam nedum non absurdam, sed naturae mentis humanae valde consentaneam esse, et ambas cognitiones, etsi inter se multiplici ex capite differant, tamen ad eandem facultatem intelligendi pertinere, restat, ut investigemus modum, quo anima ad veritates intellectus practici, tanquam ad normas, operationes suas exigat.

Vt, quomodo haec investigatio instituenda sit, pateat, memoria revocandum est 1° obiectum primum, et directum intellectus, sive rationis practicae, esse pronuntiata universalia practica, prout ad operationem applicata considerantur, quippe quod obiectum primum, et directum facultatis intelligendi est universale; 2° operabilia, ad quae intellectus practicus principia universalia applicat, esse concreta, et singularia, quia terminus cuiuslibet actionis humanae, sive sit materia exterior, quae per ipsam actionem immutatur, uti in operibus artificiosis evenit, sive sit ipsa anima, quae per actionem suam perficitur, uti in actibus moralibus accidit, est semper aliquod concretum, et singulare. Ex his perspicitur investigationem, quam instituimus, huc redire, quomodo anima humana per intellectum practicum pronuntiata universalia practica ad concreta, et singularia, quae sibi agenda sunt, sive, ut Scholae aiebant, ad *operabilia* applicare valeat.

Iamvero, ad huius quaestionis solutionem inveniendam iuvabit in primis animo recolere, quomodo mens huma-

⁴) Vid. II. citt. passim.

na res singulares intelligit, propterea quod ex modo, quo intellectus theoreticus, postquam obiectum universale intellexit, obiecta singularia, ex quorum phantasmatis illud efformavit, intelligit, perspicere licet modum, quo intellectus practicus, postquam principia universalia scientiae practicae novit, ea ad singularia, et concreta, quae sibi agenda, aut facienda sunt, applicare valeat. Intellectus theoreticus, uti alias ostendemus, res singulares, ex quarum phantasmatis universale abstraxit, intelligere potest, eo quod ob suam vim super se, actusque suos reflectendi, modum, quo ad obiecti universalis cognitionem pervenit, cognoscere valeat. « Singularia, ad rem s. Thomas, « non cognoscuntur, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem, et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae¹ ». Revera, cum intellectus, uti diximus, universale cognoscat ex eo quod essentiam rerum materialium conditionibus materiae exuit, per quas ipsa individua est, liquet eum non posse modum nosse, quo essentiam rerum materialium a conditionibus materiae abstraxit, universalemque effecit, nisi ipsam essentiam ad conditiones materiae, a quibus ipsam abstraxerat, revocet, ob idque essentiam ipsam, prout individua est, intelligat. Iam perspicuum est mentem humanam, cum ex cognitione obiecti universalis ad cognitionem obiectorum singularium, ex quorum phantasmatis universale efformavit, descendit, viam inire omnino oppositam ei, quam, cum ex cognitione singularium ad cognitionem universalis ascendit, prosequitur. Etenim, quandoquidem intellectus ex phantasia, atque ex cogitativa, phantasia ex sensu communi, et sensus communis ex sensibus externis materiam sumunt, anima ad universale efficiendum a sensibus proficisci, et per sensum, phantasiam, et cogitativam, sive rationem particularem, ad intellectum gradatim pervenire debet. « Cognitio intellectiva, ait idem

¹) *In lib. II Sent., Dist. III, q. III, a. 3 ad 1.*

« Aquinas, aliquo modo a sensitiva primordium sumit.
 « Et quia sensus est singularium, intellectus autem univer-
 « salium, necesse est quod cognitio singularium quoad
 « nos prior sit, quam cognitio universalium ¹ ». Contra ea,
 quando anima per intellectum super se, actusque suos
 reflectitur, ut modum, quo universale efformavit, cogno-
 scat, a facultatibus sentiendi, quae sibi propiores sunt,
 proficisci debet, usque eo ut ad sensus externos regredia-
 tur, ob idque obiecta singularia, quae sensibus externis
 apprehenderat, intellectu theoretico perspiciat. « Mens,
 « s. Thomas ait, per accidens singularibus se immiscet,
 « in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa
 « particularia versantur. Quae quidem continuatio est du-
 « pliciter. Vno modo, in quantum motus sensitivae par-
 « tis terminatur ad mentem, . . et sic mens singulare co-
 « gnoscit per quamdam reflexionem. . . Alio modo, secun-
 « dum quod motus, qui est ab anima ad res, incipit a
 « mente; et procedit in partem sensitivam, prout mens re-
 « git inferiores vires; et sic singularibus se immiscet, mo-
 « vente ratione particulari, quae est potentia quaedam in-
 « dividualis, quae alio nomine dicitur cogitativa ² ». Idem
 sanctus Doctor advertit animam, ex eo, quod per intellectum
 super actus suos reflectens singularia intelligit, efficere pos-
 se syllogismos, quorum conclusiones sunt singulares. « Di-
 « cendum, ait, quod ratio primo quidem, et principaliter
 « est universalium, potest tamen rationes ad particularia
 « applicare. Vnde syllogismorum conclusiones non solum
 « sunt universales, sed etiam particulares, quia intellectus
 « per quamdam reflexionem se ad materiam extendit ³ ».

Ex his, quae de intellectu theoretico diximus, via ad
 investigandum nobis panditur, quomodo anima pronun-
 tialis universalibus intellectus practici per ipsum intelle-
 ctum practicum ad actionum suarum moderationem uta-
 tur. Principio, indubium est animam non posse ullo prin-

¹) I, q. LXXXV, a. 3 c. Vid. ea quae in hoc Capite passim diximus.

²) *Qq. disp., De Verit., q. X, a. 5 c.*

³) 2^a 2^{ae}, q. XLVII, a. 3 ad 1. Cf. *Qq. disp., De Verit., l. c. ad 3.*

cipio intellectus ad aliquam actionem suam moderandam uti, nisi ipsum principium, et illud, quod secundum illud principium operari vult, cognoscat. « Applicatio ad
 « opus est finis rationis practicae. Nullus autem potest
 « convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque
 « cognoscat, scilicet et id, quod applicandum est, et id,
 « cui applicandum est¹ ». Cuius rei ratio in eo posita est, quod, cum quodlibet agens secundum naturam suam agat², necesse est, ut anima, quae substantia rationalis est, et illud, quod agit, et modum, secundum quem illud agit, cognoscat. Iam, quoniam terminus cuiuslibet actionis humanae sive immanentis, sive transeuntis est aliquod singulare, sequitur animam humanam non posse quidquam agere secundum aliquod principium universale, tanquam normam operationis suae, nisi in eo, quod agere vult, deprehendat similitudinem, sive *intentionem* individuam principii universalis, atque ita illud, quod agere vult, ad principium universale reducat, sive, uti aiunt, sub principio universali *subsumat*. Quamobrem anima non potest quidpiam agere, nisi in eo, quod agere vult, aliquam *intentionem*, sive rationem singularem, et concretam, quae ratione universali principii universalis continetur, deprehendat, aut saltem deprehendere sibi videatur³. Atqui facultas, per quam anima *intentiones*, sive rationes sensiles, et concretas rerum cognoscit, uti ostendimus⁴, est *cogitativa*, sive *ratio particularis*, ea nempe facultas, quae in speciebus phantasticis, sive in phantasmatis, rationes utilis, et noxii cognoscit. Ergo anima per intellectum practicum aliquid operatur, eo quod principium universale scientiae practicae, ipso intellectu apprehensum, rationi concretae utilis, aut noxii, quam per cogitativam in re singulari apprehendit, applicat, atque hoc singulare ad universale, quo con-

¹) *Ibid.*, a.3 c. Cf alium loc. cit. p. 267, not.1.—²) *Ibid.* passim.

³) Diximus *deprehendere sibi videatur*, quia, quemadmodum alias dicemus, fieri potest, ut intellectus similitudinem *adparentem* pro *reali* sumat; ex quo error in eius iudiciis existit.

⁴) *Dynam.* vol. I, p. 197 sqq.

tinetur, vel contineri ei videtur, reducens, sive, ut secundum Scholam loquamur, *resolvens*, actionem iudicio, quod de re singulari confecit, consentaneam eligit. « Dicendum spositio sapientis, s. Thomas ait, de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones singulares cognoscere¹ ». Alibi autem idem sanctus Doctor animadvertit cogitativam in anima a Philosophis iure optimo agnitam fuisse, ut, quomodo intellectus de contingentibus particularibus, sive de contingentibus secundum rationes eorum particulares consideratis iudicare possit, explicarent; si quidem, cum obiectum proprium facultatis intelligendi sit intelligibile, et universale, cognitio, et collatio rationum sensilium, et singularium cuiusque rei ad eum proprie, et directe pertinere non potest. Quocirca ipse, postquam monuit cognitionem contingentium secundum rationes ipsorum universales per se ipsam ad intellectum pertinere, quia rationes universales contingentium sunt ipsae quoque necessariae, et immutabiles, subdit intellectum cogitativa opus habere, ut cognitionem contingentium secundum rationes eorum particulares consequatur. « Alio modo, inquit, possunt accipi contingentia, secundum quod sunt in particulari, et sic variabilia sunt, nec cadit supra ea intellectus, nisi mediantebus potentiis sensitivis. Vnde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia, quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia; ita enim cadunt sub consilio, et operatione, et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria, et contingentia, sicut universalialia speculabilia, et particularia ope-

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. X, a. 5 ad 2.* Et rursus: « Dicendum, quod intellectus, sive ratio cognoscit in universali finem, ad quem ordinat actum concupiscibilis, et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat »; *Ibid., ad 4.*

« rabilia ¹ ». Idem Aquinas modum explicaturus , quo anima humana per intellectum , et cogitativam actiones suas eligat , docuit mentem humanam ad singulas suas actiones se ipsam determinare per syllogismum, cuius propositio , sive maior est principium universale practicum, assumptio , sive maior est apprehensio intentionis , sive rationis singularis alicuius obiecti, conclusio denique est electio actionis, quae per applicationem principii universalis ad rationem particularem obiecti efficitur. « Dicendum, sanctus Doctor inquit, quod intellectus practicus ad hoc, quod de singularibus disponat, ut dicitur in *III de Anim.*, indiget ratione particulari, qua mediante opinio , quae est universalis (quae est in intellectu), ad particulare opus applicatur , ut sic quidem fiat syllogismus , cuius maior est universalis , quae est opinio intellectus practici , maior vero singularis , quae est aestimatio rationis particularis , quae alio nomine dicitur cogitativa , conclusio vero consistit in electione operis ² ». Atque alibi: « Dicendum, subdit, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici , ut dicitur in *I Ethic.* Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari apprehensivae partis, ut dicitur in *III De Anim.* ³ ». Eandem rem alibi declaravit hoc luculento exemplo: « Ratio autem practica quaedam est universalis , et quaedam particularis. Universalis quidem , sicut quae dicit , quod oportet talem tale agere , sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit , quod hoc quidem est tale , et ego talis , puta quod ego filius , et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti ⁴ ». Exemplum, quod s. Thomas adduxit, hoc syllogismo continetur : Filius patrem honore prosequi te-

¹) *Ethic.*, lib. VI, lect. I.

²) *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 3 ad 3. Cf loc. cit. *Dynam.* vol. I, p. 207, not. 1.

³) I, q. LXXXVI, a. 1 ad 2.—⁴) *In lib. III De Anim.*, lect. XVI.

netur (en principium universale intellectus practici). At-
qui ego sum filius, hic, puta Petrus, est pater (en ap-
prehensiones rationum concretarum filiationis in me, et
paternitatis in Petro, quae per cogitativam fiunt). Ergo
ego Petrum honore prosequi teneor (en iudicium par-
ticulare, quo principium universale rationibus concre-
tis in me, et in Petro apprehensis applicatur, et ad cuius
effectiorem intellectus practicus, et cogitativa concurrunt).

Quandoquidem ad huiusmodi syllogismos conficiendos
voluntas, et affectus, quemadmodum alias dicemus, cum
intellectu practico concurrunt, efficitur, ut non solum
verum, sed etiam bonum quodammodo obiectum intel-
lectus practici sit. « Dicendum, s. Bonaventura scribit,
« quod . . . intellectus practicus non tantum consistit
« in vero, sed etiam se extendit ad bonum. Ad hoc enim
« sufficit, quod cum ipsa affectione, et voluntate habet
« quamdam concomitantiam ¹ ».

Vt vero modus, quo mens humana huiusmodi iudicia
conficit, plane intelligatur, haec duo memoria recolenda
sunt: 1° etsi anima quidquid agit, per facultates suas agat,
tamen facultates non esse aliud, nisi instrumenta, qui-
bus anima ad actiones exerendas utitur, proindeque
animam esse re vera principium unicum omnium sua-
rum actionum; 2° intellectum, postquam universale
novit, posse super actus suos reflecti, atque ita intelli-
gere etiam singulare, ex cuius phantasmate universale
abstraxit. Enimvero, quandoquidem anima est unicum
principium, et subiectum omnium suarum facultatum,
unicum re ipsa est in nobis principium, quod per in-
tellectum practicum pronuntiata universalia scientiae pra-
cticae novit, et quod per cogitativam intentiones, sive
rationes concretas, et individuas in rebus singularibus
deprehendit, et, quandoquidem intellectus per suam re-
flectendi vim singulare, quod ex universali abstraxit, in-
telligit, anima, postquam universale per intellectum no-

¹) In lib. II Sent., Dist. XXXIX, a. I, q. 1 ad arg.

vit, et aliquam intentionem alicuius obiecti singularis per cogitativam apprehendit, super cogitativam converti, eiusque obiectum intelligere potest. Iam, si anima, eo quod est principium, et subiectum unicum intellectus practici, et cogitativae, atque eo quod per vim reflexivam intellectus singularia intelligit, rationes concretas rerum singularium, quas cogitativa ei praebet, per intellectum practicum intelligere valet, nemo non videt eam posse iudicia particularia conficere cum de illis, quae agenda, vel facienda sunt, tum de actis, vel factis, an recte acta, vel facta sint. Itaque, uti Henricus a Gandavo advertit, intellectus, quemadmodum, cum de cognitione theoretica agitur, ex duabus praemissis conclusionem necessario elicit, ita, cum de cognitione practica agitur, per principium universale, et per apprehensionem rationis particularis, quae ratione universali illius principii continetur, iudicat, quid in praesentia agendum sit, eiusque iudicium electio operationis per voluntatem incontinenter sequitur. « Sicut intellectus, ipse ait, duabus propositionibus propositis in speculativis necessario componit conclusionem, aut dividit, dicendo verum vel falsum ibi sistendo, sic intellectus duabus propositionibus propositis in activis conclusio secundum intellectum est operandum, vel non operandum, et conclusio apud intellectum est operatio apud voluntatem ¹ ». Id ipsum Aquinas inculcavit his verbis: « Sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad operationem, vel operatum, quod intenditur ² ».

Ex his, quae modo exposuimus, nullo negotio perspicere licet, quomodo iudicium universale intellectus practici ad electionem operationis, quae per voluntatem

¹) *Op. cit.*, art. LX, q. I, n. 93.

²) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 97.

fit, concurrat. Et sane, hocce principium universale, si consideretur in se, et absolute, hoc est, antequam intellectus practicus super cogitativam conversus illud ad aliquod operabile applicari posse cognoscat, non est principium, per quod electio operationis fit, quippe quod ex ipso, quamdiu hoc modo consideratur, nulla actio procedere potest. Huius rei veritatem luculentius evinci, et explicari non posse nobis visum est, quam hisce Henrici Gandavensis verbis: « Ulterius autem est ad-
« vertendum, quod talis potentia per operis executio-
« nem, atque experientiam acquisita potest dupliciter
« considerari. Vno modo ut secundum ipsam intelle-
« ctus informatus proponit voluntati modos operan-
« di particulares posibles, et convenientes, atque im-
« posibles, et inconvenientes, aut magis convenientes et
« minus convenientes per indifferentiam. Alio modo ut
« secundum ipsam unum possibilem, et convenientium
« determinat voluntati, et illum praeferat aliis, dicendo
« sic esse operandum, et non aliter tanquam modo con-
« venientiori. Primo modo non est adhuc potentia pro-
« prie practica, quoniam non est per se principium o-
« perandi, sive exequendi opus idoneum, et sufficiens,
« et proximum. Sicut enim ab eo quod se habet, ut
« principale operans per indifferentiam omnimodam ad
« plura operabilia, nulla omnino procedit actio, nisi sit
« sui ipsius determinativum, sicut est libera voluntas,
« sic illud quod se habet per indifferentiam ad plura
« operabilia, ut ratio operandi, non est omnino ratio
« eliciendi etiam dispositive actum operandi aliquod il-
« lorum. Et propter idem nec intellectus, in quantum
« tali potentia sive habitu perficitur, proprie practicus,
« sed potius speculativus dicendus est. Secundo autem
« modo potentia proprie practica dicitur, quia est per
« se principium idoneum, et sufficiens, et proximum
« operandi dispositive, operantem scilicet, si velit, diri-
« gendo in opus. Et propter idem intellectus, in quan-

« tum perficitur tali potentia, sive habitu, proprie practicus dicitur ¹ ».

Sin principium universale intellectus practici consideretur, prout ab ipso intellectu super cogitativam reflectente ad aliquod operabile applicari posse cognoscitur, ipsum procul dubio est principium, per quod electio operationis fit, si quidem ipsum, tanquam principium universale, concurret ad effectum iudicii particularis, quod liberam electionem voluntatis, proindeque operationem producit. Hanc ob rationem idem Gandavensis, uti vidimus, docuit, « intellectum tum esse vere practicum, cum non solum considerat operanda, sed etiam determinat opus tanquam finem cognitionis suae, ut quia aliquid sit agendum, vel non ² ».

Ast advertendum est, principium universale intellectus practici etiam hoc modo consideratum esse principium operationis remotum, et mediatum, principium vero proximum, et immediatum eius esse iudicium particulare, quod intellectus ex applicatione principii universalis ad rationem concretam, et particularem alicuius obiecti efficit. Id manifeste s. Thomas docuit, cum scribit: « Habitus ille primorum principiorum . . . non est proprium, et proximum directivum in electionis actum ³ »; atque alibi: « Iudicium in particulari operabili, . . . est iudicium electionis ⁴ ». Re sane vera, principium proximum, et immediatum alicuius rei est illud, quod sine ulla causa media, sive immediate ad effectum producendum concurret. Atqui iudicium particulare ad operationem immediate concurret, quia ipsum electio voluntatis statim consequitur; principium universale autem secundo modo consideratum mediate, nempe per iudicium particulare, quia ipsum electio voluntatis non consequitur, nisi postquam per iudicium particulare ad operationem applica-

¹ *Op. cit.*, art. LIX, q. VI, n. 10.

² *Op. cit.*, art. XXXVI, q. IV, n. 8. Cf p. 282.

³ *In lib. II Sent. Dist. XXIV, q. 1, a. 1 ad 3.*

⁴ *Qq. dispp., De Verit., q. XVI, a. 1 ad 15.*

tum est. Ergo iudicium particulare est principium proximum, et immediatum, principium, universale vero est principium remotum, et mediatum operationis.

Hinc s. Thomas sapienter dixit principium universale intellectus practici non esse causam proximam, et immediatam, sed remotam, et *quiescentem*, quia id, quod in praesentia agendum est, per se ipsum determinare non potest. Revera, ipse, postquam rationem practicam in universalem, et particularem divisit, adiunxit illam esse causam remotam, hanc proximam operationis: « Hanc autem iam opinio movet, non autem illa, « quae est universalis. Aut si utraque movet, illa, quae « est universalis, movet ut causa prima, et quiescens, « particularis vero ut causa proxima, et quodammodo « motui applicata. Nam operationes et motus in particularibus sunt, unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur ¹ ».

Ex iis, quae diximus, nullo negotio patescit 1° intellectum speculativum non concurrere ad operationem, tamquam causam motricem eius, quippe quod, cum obiectum voluntatis sit ens, prout est bonum, sola apprehensio veri, quae est obiectum proprium intellectus speculativi, voluntatem ad operationem eligendam movere nequit. « Sicut imaginatio formae, ait s. Thomas, « sine aestimatione convenientis, et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine apprehensione boni, et perfectibilis. Vnde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus ² ». 2° Intellectum speculativum posse esse occasionem remotam, ex qua intellectus practicus ad aliquid operandum determinatur, quia aliqua veritas speculativa potest in causa esse, cur intellectus practicus ad iudicium de quodam operabili efficiendum determinetur.

¹) In lib. III de Anim., lect. XVI.

²) 1^a 2^{ae}, q. IX, a. 1 ad 2.

« Nec quaelibet relatio ad opus, inquit, facit intellectum esse practicum, quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi ¹ ».

Denique illud omittendum non est, intellectum practicum, et voluntatem, cum ambo, uti alias ostendemus, ad actionis productionem concurrant, in eo, quemadmodum Gandavensis advertit, ab se differre, quod « practicus intellectus est causa prima, et principium operum, tamquam propter quam ipsa fiunt, quia determinat agenda; et ut agenda speculatur, at voluntas est principium secundarium exequens determinatum ² ». Atque alibi: « In nobis enim (ut iam dictum est, et dicit *Comment. in VI Ethic.*) opus determinat intellectus practicus, et indicat quid agendum, et quid non, ponens mensuram fugis, et electionibus. Voluntas autem, sive appetitus, est sicut minister libere exequens ³ ».

ARTICVLVS TRIGESIMVS TERTIVS

Divisio rationis in superiorem, et inferiorem exponitur, et propugnatur, atque utrum duae facultates, an unica facultas sint, investigatur

Quae hactenus de natura et muniis facultatis intelligendi secundum s. Augustinum, et Scholasticos disse-ruimus, ea omnia sunt, quae Aristoteles saepe, et praesertim in tertio libro *De Anima* exposuit. Ipse enim

¹) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 4 c.

²) *Op. cit.*, art. XXXVI, q. IV, n. 9.

³) *Ibid.*, n. 10. Cum secundum Gandavensem asseruimus voluntatem esse principium, quod opus ab intellectu determinatum *exequitur*, nobis non volumus voluntatem per se ipsam opus perficere, sed voluntatem pronuntiata rationis practicae secutam facultates inferiores animae ad opus perficiendum movere. Verum de hac re alias.

tertio *De Anima* libro, in quo de intellectu, sive ratione disputavit, divisione intellectus in theoreticum et practicum finem fecit. Verum s. Augustinus, qui graecam philosophiam non solum explicuit, atque emendavit, sed etiam novis incrementis auxit, rationem novo etiam modo consideravit, qui omnium veterum Philosophorum mentes fugerat. Praeteritis iis Scholasticis, qui hoc augustinianae philosophiae caput vix attigerunt, Albertus M., s. Thomas, s. Bonaventura, et Scotus arbitrati sunt doctrinam Aristotelis de facultate intelligendi mancā, imperfectamque fore, nisi ratio novo modo, quem s. Augustinus exposuit, quoque consideraretur. Hinc ipsi rationem non solum in theoreticā, et practicā, sed etiam, secundum s. Augustini mentem, in *superiorem*, et *inferiorem* dividerunt. Alteram hanc *rationis* divisionem exponere, et tueri ad controversiarum philosophicarum huius aetatis intelligentiam multum confert, propterea quod, cum plerique nuperi Philosophi hanc psychologice doctrinam perperam interpretati essent, alii ipsam reliquis Scholasticae philosophiae pronuntiatis adversari, alii autem absurdus systematis suis favere contenderunt. Nos hanc controversiam tres in partes dividemus, quarum prima, quid rationis superioris, et rationis inferioris vocibus a Scholasticis significatum sit, exponemus, altera, quid ambae rationes inter se differant, investigabimus, postrema, absurda Philosophorum placita, quae cum illis perperam confusa sunt, refellemus.

A prima initium sumentibus in memoriam revocandum nobis est 1° quoddam lumen intelligibile inesse menti humanae, per quod ipsa ad scientiam rerum consequendam naturaliter comparata est, quodque *intellectum agentem* esse diximus¹; 2° quandoquidem ratiocinatio, per quam scientia acquiritur, in aliqua enunciatione ex principiis

¹) Cf *Dynam.* vol. II, pp. 70-73, 83, 84, 376. « Ab ipsa creatione animae, s. Bonaventura ait, intellectus habet, quod est « sibi naturale iudicium dirigens ipsum intellectum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. II, q. 1 *resol.*

suis deducenda consistit, oportere, ut mens humana per lumen intelligibile quaedam principia naturaliter cognoscat, ex quibus conclusiones ad rerum scientiam adipiscendam eliciat; 3^o cum homo non solum ad naturas rerum cognoscendas, sed etiam ad operationes suas secundum cognitionem rerum, quam adepta est, moderandas natura sua comparatus sit, eum per lumen intelligibile naturaliter cognoscere debere non solum quaedam principia suprema theoretica, sed etiam practica, ut, quemadmodum illis ad scientias contemplativas, ita his ad scientias practicas acquirendas utatur. « Lumen, sive naturale iudicatorium, s. Bonaventura scribit, dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus, quam de operabilibus ¹ ». Et s. Thomas: « Prima principia in agentis . . . conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum ² ». Quae cum ita sint, pro certo habendum est humanae menti inesse quoddam lumen intelligibile, per quod ipsa principia suprema scientiarum contemplativarum, et practicarum naturaliter cognoscit. Audiatur Aquinas noster: « In natura humana . . . oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis, et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae, sive practicae; cum principia oporteat esse stabiliora, et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. I, q. 2 resol.

²) *Qq. dispp.*, q. unic. *De spirit. creat.*, a. 10 ad 9. Audiatur rursus s. Bonaventura: « Sicut inter cognoscibilia quaedam sunt valde evidentia, sicut dignitates, et prima principia, quaedam sunt minus evidentia, sicut conclusiones particulares; sic et in operabilibus quaedam sunt maxime evidentia, utpote illud, quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, et quod Deo obtemperandum est, et consimilia »; *Op. cit.*, ibid. Quomodo autem intellectus agens in causa sit, cur mens humana prima principia theoretica, et practica cognoscat, in *Ideologia* videbimus.

« in omnibus naturis sequentium operationum , et effe-
 « ctuum quaedam naturalia semina praeexistunt ; oportet
 « etiam hanc cognitionem habitualement esse, ut in prom-
 « ptu existat ea uti, cum fuerit necesse. Sicut autem ani-
 « mae humanae est quidam habitus naturalis, quo prin-
 « cipia speculativarum scientiarum cognoscit, ita in ipsa
 « est quidam habitus naturalis primorum principiorum
 « operabilium ¹ ». Atque alibi : « Sicut in ratione specu-
 « lativa sunt quaedam, ut naturaliter nota, quorum est
 « intellectus; et quaedam, quae per illa innotescunt, sci-
 « licet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione
 « practica praeexistunt quaedam , ut principia naturali-
 « ter nota; et huiusmodi sunt fines virtutum moralium,
 « quia finis se habet in operabilibus , sicut principium
 « in speculativis. Et quaedam sunt in ratione practica,
 « ut conclusiones; et huiusmodi sunt ea, quae sunt ad
 « finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus ² ».

Iamvero, huiusmodi principia theoretica , et practica,
 cum relationes essentiales rerum significant , ad veritates
 aeternas, necessarias , et immutabiles , intellectu divino
 comprehensas, reducuntur , sive *resolvuntur* , ab eisque
 firmitatem, et certitudinem suam mutuuntur. Nam, quo-
 niam Deus secundum aeternas, necessarias , et immuta-
 biles ideas, quas in se habet , naturas rerum condidit ³,
 necesse est , ut relationes essentiales rerum sint simili-
 tudines veritatum divinarum , quia relationes essentiales
 rerum in naturis ipsarum rerum fundamentum habent,
 proindeque principia suprema cognitionis, quae illas re-
 lationes repraesentant , ad veritates aeternas, necessarias,
 et immutabiles intellectus divini reducuntur , atque ab
 his omnem vim suam sumunt. Hinc s. Thomas docuit
 res ad veram sui cognitionem in intellectu humano gi-

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XVI, a. 1 c.*

²) *2^a 2^{ae}, q. XLVIII, a. 6 c.*

³) « Singula propriis rationibus, inquit s. Augustinus, creata
 « sunt; has autem rationes, ubi arbitrandum est esse nisi in mente
 « Creatoris ? » *Lib. Qq. LXXXIII, q. 46, n. 2.*

guendam concurrere, eo quod ipsae exemplaribus divini intellectus consentaneae sunt, et prima principia, quorum ope scientiam rerum adquirimus, veritatem suam mutuari a veritate divini intellectus, ad quam, tanquam ad sui exemplar, referuntur. « Res, ait, existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano ¹ ». Atque ibidem: « A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus ² ». Alibi idem sanctus Doctor explicaturus, quomodo multae veritates a prima veritate in mentem humanam *resultare* dicantur, asseruit id intelligendum esse de lumine intelligibili, quo mens humana naturaliter pollet, et de principiis primis, quae per illud lumen intelligibile naturaliter cognoscit, quia mens humana a Deo, qui prima veritas est, lumen intelligibile accipit, per quod ad res intelligendas in potentia est, et, cum per lumen intelligibile prima principia naturaliter cognoscat, haec etiam a Deo accipere dicenda est. « Haec resultatio veritatis est quantum ad duo, scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in *Psal. IV, Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa, sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quamdam immutabilitatem et infallibilitatem ³ ».

¹) *Qq. dispp., De Ver., q. I, a. 8 c.*—²) *Op. cit., ibid., a. 4 ad 5.*

³) *Quodlib. X, a. 7 c.* Doctrina, quam s. Thomas hoc in loco explicat, est veteris glossae in *Psal. XI, v. 2: Diminutae sunt veritates* etc., cuius haec sunt verba: « Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto »; *ibid.*

Quod si relationes essentielles rerum ad veritates aeternas, necessarias, et immutabiles intellectus divini reducuntur, sequitur relationes essentielles rerum in intellectu divino obiectivam sui realitatem habere, proindeque mentem humanam, cum relationes essentielles rerum, prout in intellectu divino realitatem habent, cognoscit, et secundum illas de rebus iudicat, id quod est aeternum, necessarium, et immutabile cognoscere, et secundum illud, quod est aeternum, necessarium, et immutabile, de rebus iudicare. Atqui id, quod est aeternum, necessarium, et immutabile, est mente humana superius, quia aeternum, necessarium, et immutabile est Deus. Ergo mens humana, cum principia cognitionis cognoscit, prout ipsa ad veritates aeternas, quae in Deo sunt, reducuntur, et secundum ea de rebus iudicat, aliquid, quod est ipsa superius, cognoscit, et secundum aliquid, quod est ipsa superius, de rebus iudicat. « Dicendum, quod anima . . . iudicat de rebus omnibus . . . secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde de sequitur quod veritas prima sit maior anima ¹ ». Ex quo patescit animam humanam res intelligere, et diiudicare posse non solum secundum aliquid, quod est ea inferius, hoc est per principia, quae ex contemplatione ipsarum rerum sibi efformat, sed etiam per aliquid, quod est ea superius, hoc est per principia aeterna, et immutabilia, ad quae principia ex ipsis rebus efformata reducuntur. Quomodo autem anima principia aeterna, quae ea superiora sunt, per rationem propriam, et *personalem*, non vero per rationem divinam, vel *impersonalem* intelligat, et quomodo principia aeterna realitatem obiectivam in Deo habere ope abstractionis, non vero intuitionis cognoscat, alias dicemus.

Iam, Scholae Doctores, iique praesertim, quos commemoravimus, duos hosce modos, quibus anima humana res intelligit, de hisque iudicat, ex s. Augustini ² mente

¹) I, q. XVI, a. 6 ad 1. — ²) *De lib. arb.*, lib. I, c. 14, n. 30.

explicaturi , duas *functiones* in ratione humana admiserunt, atque, ut has duas functiones significarent, rationem, secundum eundem Doctorem, in *superiorem*, et *inferiorem* diviserunt. Re vera , ipsi docuerunt animam secundum *rationem inferiorem* res intelligere , et de ipsis iudicare, cum vim suam intelligendi ad res convertens, secundum notiones, quas ex eis efformat, ipsas intelligit, et de ipsis iudicat; et secundum *rationem superiorem* res intelligere , et de ipsis iudicare , cum vim suam intelligendi ex principiis , quae per rerum contemplationem sibi efformavit, ad principia aeterna, et immutabilia, ex quibus illorum veritas pendet, avocans, secundum haec principia aeterna res intelligit, et de ipsis iudicat. S. Thomas has duas functiones , per quas ratio in superiorem , et inferiorem dividitur , luculenter definivit cum saepe, tum hoc in loco : « Ratio superior et inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quaedam naturae animae rationali superiores, quaedam vero inferiores. Cum vero omne, quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerum, quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; eorum vero, quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilius esse habeant , quam in seipsis , et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiat , superior ratio nominatur. Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem , vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur ⁴ ».

Ipsemet sanctus Doctor veritatem huius divisionis evicit hunc in modum: Quoniam facultates animae ex obiectis suis cognoscuntur, et denominantur, necesse est, ut quemad-

⁴) Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 2 c.

modum propter obiecta cognitionis inter se specie differentia diversae facultates in anima admittuntur, ita, si eadem facultas circa obiecta cognitionis specie inter se differentia versatur, diversi gradus, sive functiones in ea admittantur, et, quemadmodum facultates, prout obiectum specificum unius obiecto specifico alterius superius, aut inferius est, superiores, aut inferiores dicuntur, ita eadem facultas, prout circa unum obiectum altero propter aliquem gradum eiusdem speciei superius, aut inferius versatur, superior, aut inferior dicitur. Iamvero certum est rationem humanam esse facultatem, quae circa obiecta gradu quodam inter se differentia versatur, quia intelligibilia, quae unicum obiectum specificum eius constituunt, sunt veritates rerum consideratae vel prout aeternae, necessariae, et immutabiles in intellectu divino sunt, vel prout in rebus temporalibus, contingentibus et mutabilibus, quae ad veritatum aeternarum, necessariarum, et immutabilium exemplar conditae sunt, existunt. Ratio humana igitur in *superiorem*, et *inferiorem* iure optimo dividitur. Quod si certum est rationem in superiorem et inferiorem dividi, certum quoque esse debet rationem superiorem ea omnia complecti, quae in ratione inferiori sunt, et perfectius, quam in ea sunt, quia in eodem genere rerum id, quod est altero inferius, in eo, quod superius est, perfectiori modo continetur, proindeque rationem superiorem esse directricem rationis inferioris, quia id, quod in altero continetur, ab eo principia, et normas sumat necesse est. Quocirca, sicut ratio inferior, eo quod obiecta sensilia perfectius, quam in sensibus sunt, continet, omnes facultates sentiendi regit; ita ratio superior, eo quod intelligibilia rationis inferioris secundum perfectiorem modum in se habet, rationis inferioris actiones moderatur ¹. Ex quo facile intelligitur 1° rationem superiorem, non secus ac inferiorem, esse non solum

¹) « Sicut ratio inferior regit vires sensibiles, ita ratio superior « regit inferiorem »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. III, a. 4 ad 1.

theoreticam, sed etiam practicam, si quidem ipsa veritates aeternas, necessarias, et immutabiles considerat non solum prout in se ipsis sunt, sed etiam prout sunt operationum nostrarum normae ¹, quemadmodum ratio inferior notionēs, quas ex phantasmatis rerum sibi efformat, et in se ipsis, nempe, prout sunt verae, et tanquam principia, et regulas operationum nostrarum considerat; 2^o rationem superiorem ab inferiori distinguī non ex eo quod illa est speculativa, haec practica, sed ex eo quod ex diversis principiis iudicia sua de rebus deducunt, quia superior principiis aeternis, et inferior principiis temporalibus utitur. En locum sane praeclarum, in quo sanctus Doctor hanc argumentationem exposuit, opportunisque exemplis illustravit: « Nullus appetitus movetur in suum obiectum, nisi fiat apprehensio alicuius sub ratione boni, vel mali, convenientis, vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni . . . homo per investigationem quamdam et collationem . . . considerat; et ideo vis illa, per quam in huiusmodi rationum cognitionem venit, consequenter ratio dicitur, quae investigativa est, et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex obiectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituitere secundum ordinem eorum, quibus intendit. In rebus autem, quas ratio considerat, talis invenitur distinctio, et ordo, ut quaedam aeterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur; unde et ratio ex hoc quemdam gradum consequitur, quod his, vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum, quod superius est directivum inferioris, et causa, inde est quod per aeterna in his, quae temporalia sunt, dirigatur, sicut id, quod uno modo se habet, est mensura eius, quod multiforme est, ut ex *X Met.* accipi-

¹) « Dicendum, quod ratio superior non tantum inhaeret aeternis conspiciendis per contemplationem, sed etiam consulendis ad directionem operis»; *Op.cit.*, *ibid.*, a. 3 ad 4. Cf I, q. LXXIX, a. 9 c.

« tur. Et secundum hoc patet, quod ratio aeternis du-
 « pliciter inhaerere potest; vel considerando ipsa in se,
 « vel considerando ipsa, secundum quod sunt regula
 « temporalium per nos disponendorum et agendorum;
 « et prima consideratio non exit limites speculativae ra-
 « tionis; secunda autem ad genus rationis practicae per-
 « tinet. Vnde patet quod ratio superior partim est spe-
 « culativa, et partim practica; et ideo in litera dicitur,
 « quod supernis conspiciendis, in quantum est specula-
 « tiva, et, in quantum est practica, supernis consulen-
 « dis intendit. Vnde ex hoc patet, quod ratio superior,
 « prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea,
 « sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa ob-
 « iecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio, sed magis
 « distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio su-
 « mitur; ratio enim inferior consiliatur ad electionem
 « tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod
 « aliquid est superfluum, vel diminutum, utile, vel ho-
 « nestum, et sic de aliis conditionibus, quas moralis Phi-
 « losophus pertractat; superior vero consilium sumit ex
 « rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra prae-
 « ceptum Dei, vel eius offensionem parit, vel aliquid
 « huiusmodi¹ ».

Postquam, quid rationis superioris, et rationis inferioris vocibus a Scholasticis post s. Augustinum significatum fuerit, s. Thomam secuti, explicuimus, licet nobis in praesentia, eisdem Scholasticis ducibus, inquirere, quid ratio superior, et ratio inferior inter se differant, viamque nobis ad definiendum sternere, num ipsae sint duae facultates specie diversae, an, ut iam innuimus, duae eiusdem facultatis functiones.

Iam perspicuum nobis videtur rationem superiorem, et rationem inferiorem inter se differre tum ex eo quod diversa sunt illarum obiecta, tum ex eo quod diversa sunt media, per quae de rebus iudicant. Re sane vera,

¹) In lib. II Sent., Dist. XXIV, q. II, a. 2 c.

obiectum proprium rationis superioris est aliquid aeternum, necessarium, et immutabile, quia aeternae, necessariae, et immutabiles, ut diximus, sunt veritates, quas ratio superior, sive absolute, sive tanquam normas, per quas de rebus iudicat, considerat. Obiectum rationis inferioris est aliquid temporaneum, contingens, et mutabile, quia naturae rerum, quas ratio inferior considerat, etsi, prout ab ipsa considerantur, nempe a materiae conditionibus abstractae, immutabiles sint, tamen, prout in materia existunt, mutabiles, non secus ac res materiales, sunt. Idem discrimen inter media, per quae ambae rationes de rebus iudicant, existit, propterea quod, quamvis temporales sint res, de quibus ipsae iudicant, nihilominus, uti antea dictum est, ratio superior notiones earum aeternas, necessarias, et immutabiles, ratio inferior autem notiones, quas ex phantasmatis rerum efformavit, in iudiciis suis adhibent.

Ad huius distinctionis penitiorem notitiam assequendam animo recolamus necesse est aliquid immutabile, necessarium, et aeternum duplici ex causa dici posse. Et primo, quod ad immutabile attinet, ens immutabile dici potest vel ex eo, quod eius *esse* nulli mutationi obnoxium est, vel ex eo, quod eius *essentia*, tamquam immutabilis, a ratione apprehenditur, licet subiectum, in quo a ratione apprehenditur, mutabile sit. Vt id exemplis declaremus hoc pronuntiatum, *Deo obediendum est*, est priori modo immutabile, quia relatio creaturae rationalis cum Deo, quae est fundamentum illius pronuntii, absolute immutabilis est. E contrario, hoc pronuntiatum: *totum est maius singulis suis partibus*, in se certe immutabile est, quia nunquam fieri potest, ut totum sit aequale alicui parti suae, aut aliqua sui parte minus, sed, quod ad subiectum attinet, nempe ad totum, quod singulis suis partibus maius est, mutabile est, quia subiectum, eo quod ex partibus constat, mutabile est, et, cum subiectum mutabile est, omne, quod ipsi adiun-

gitur, mutabile etiam esse debet ¹. « Dicitur, s. Thomas ait, « aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturae, et sic divina incommutabilia sunt, et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur « etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles, sicut ista veritas: Omne totum est maius « sua parte, incommutabilis est in commutabilibus rebus ² ». Id, quod de immutabili diximus, de necessario etiam dictum volumus. Aliquid enim necessarium dici potest, vel ex eo quod subiectum, in quo ipsum inest, necessitatem habet, vel ex eo quod, etsi in subiecto ob huius contingentiam sit contingens, tamen, prout a ratione apprehenditur, necessarium est, quia, cum ratio illud sine conditionibus materialibus subiecti apprehendat, illud, prout necessarium est, cognoscit. « Est, uti s. Thomas « tenet, unumquodque contingens ex parte materiae, « quia contingens est quod potest esse, et non esse; potentia autem pertinet ad materiam: necessitas autem « consequitur rationem formae; quia ea, quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt ³ ». Quod denique ad aeternum spectat, aliquid, uti idem sanctus Doctor advertit, potest dici aeternum, et immensum vel quia natura eius expostulat, ut in omni tempore, et loco sit, vel quia eius natura non expostulat, ut in aliquo certo tempore, aut in aliquo certo loco sit, sed ad quodlibet tempus, et ad quemlibet locum indifferens est. « Ad secundum, ita « sanctus Doctor, dicendum, quod aliquid esse semper et « ubique potest intelligi dupliciter. Vno modo, quia habet in se, unde se extendat ad omne tempus, et ad « omnem locum: sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quod determi-

¹) « Nullo modo potest, inquit s. Augustinus, mutato subiecto, « id, quod in eo est inseparabiliter, non mutari »; *De immort. anim.*, c. II, n. 2.

²) *Qq. Dispp., De Verit.*, q. XVI, a. 1 ad 9.

³) I, q. LXXXVI, a. 3 c.

« netur ad aliquem locum, vel tempus: sicut materia
 « prima dicitur esse una, non quia habet unam formam,
 « sicut homo est unus ab unitate unius formae: sed per
 « remotionem omnium formarum distinguendum. Et per
 « hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique
 « et semper: inquantum universalia abstrahuntur ab
 « hic, et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeter-
 « na, nisi in intellectu, si quis sit aeternus ¹ ».

Ex iis, quae paulo ante diximus, patescit obiectum
 rationis superioris esse aeternum, necessarium, et immu-
 tabile primo modo acceptum, obiectum rationis inferioris
 vero esse aeternum, necessarium, et immutabile se-
 cundo modo acceptum. Etenim, quod ad rationem su-
 periorem attinet, haec, etsi essentia rerum materialium
 interdum consideret, illas non tamquam obiectum suum
 considerat, sed tamquam obiectum rationis inferioris, de
 quo per veritates aeternas, necessarias, et immutabiles
 iudicat, quia hae veritates obiectum eius sunt non solum
 prout sunt verae, sed etiam prout sunt rerum tempo-
 raliū normae. Ne pigeat quemquam rursus s. Thomam
 audire: « Ratio superior non intendit his, quae sunt
 « corporis, sicut obiectis, sic enim intendit solis aeter-
 « nis, ad corporalia vero respicit de eis iudicando per
 « rationes aeternas, quibus non solum conspiciendis, sed
 « consulendis intendit ² ». Hoc ipsum s. Bonaventura
 docuit luculentis hisce verbis: « Superior portio, etsi
 « differat ab inferiori in hoc, quod convertitur ad su-
 « perna, nihilominus habet converti ad inferiora, pro-
 « ut disponit, et regit inferiores potentias ³ ». Hinc i-
 dem Aquinas sancivit rationem superiorem *directe* ver-
 sari circa veritates aeternas, atque *indirecte* circa res
 temporales. « Dicendum, inquit, quod ratio superior fer-
 « tur in rationes aeternas directe, sed ab eis quodam-
 « modo reflectitur ad temporalia, et caduca, prout ex

¹ I, q. XVI, a. 7 ad 2.—² *Qq. dispp., De Verit.*, q. XXVI, a. 9 ad 7.

³ *In lib. II Sent., Dist. XXVI, part. 2, a. 1, q. 1 ad arg.*

« illis rationibus aeternis de huiusmodi temporalibus iu-
« dicat ¹ ». Et rursus : « Superior ratio habet actum
« circa aliquam materiam directe , scilicet rationes ae-
« ternas , et circa aliquam materiam indirecte , scilicet
« circa rationes temporales , de quibus iudicat secun-
« dum rationes aeternas ² ». Quod vero ad rationem
inferiorem spectat , obiectum temporale huius , quamvis
ad obiectum aeternum rationis superioris reducat , at-
que ab hoc omnem vim , et evidentiam suam sumat ,
tamen naturam obiecti temporalis non amittit , sed tan-
tummodo firmitudinis , et evidentiae obiecti aeterni par-
ticeps est. Id exemplo *cogitativae* illustrari potest ; haec
enim , etsi ob immediatam sui cum ratione coniunctio-
nem ad perfectionem rationis accedat , tamen facultas
sentiendi esse non desinit. « Quamvis ratio superior so-
« la per se convertatur ad Deum , tamen huius conver-
« sionis aliquantulum fit particeps inferior ratio , secundum
« quod a superiore regulatur ; sicut concupiscibilis et i-
« rascibilis dicuntur participare aliquantulum rationem , in
« quantum rationi obediunt ³ ». « Vis praecepti Dei per-
« venit usque ad rationem inferiorem , in quantum ipsa
« participat regimen superioris ⁴ » Itaque obiectum ra-
tionis superioris est immutabile primo modo , obiectum
autem rationis inferioris immutabile secundo modo sum-
tum. Iamvero aeternum , necessarium , et immutabile aliud
est , si primo , aliud , si secundo modo accipitur. Nam , si
secundo modo accipitur , est aeternum , necessarium , et im-
mutabile , prout a ratione intelligitur , sed non in subiecto ,
in quo existit ; si primo modo , est aeternum , necessa-
rium , et immutabile non ex eo quod ratio illud huiusmodi
esse intelligit , sed ex eo , quod reapse huiusmodi in se est.
Ergo aliud est obiectum rationis superioris , aliud autem
obiectum rationis inferioris.

Quod si necessarium , aeternum , et immutabile , quod

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 3 ad 5.*

²) *Ibid., a. 5 c. — 3) Ibid., a. 4 ad 6. — 4) Ibid., a. 4 ad 11.*

est obiectum rationis superioris, a necessario, aeterno, et immutabili, quod est obiectum rationis inferioris, differt, consequitur media quoque inter se differre, per quae ambae rationes de rebus temporalibus iudicant. Namque illud ipsum, monente s. Thoma, quod est obiectum rationis superioris, aut inferioris, est medium, quo ratio superior, aut inferior de rebus iudicat; est enim obiectum, prout ratio illud intelligit, et medium, prout ratio illud, postquam intellexit, ad iudicandum de rebus usurpat. « Ratio superior, ait sanctus Doctor, considerat
 • « ea (*aeterna*) dupliciter, scilicet ut obiectum, in quantum
 « conspicit ea, et ut medium; in quantum ipsa consu-
 « lit ⁴ ». Re vera, ratio superior ad iudicandum de rebus adhibet veritates, sive notiones aeternas ipsarum rerum, quae sunt obiectum eius, ratio inferior autem notiones, quas ipsa ex phantasmatis rerum confecit, quaeque idcirco eius obiectum sunt. « Aliquid, subdit s. Thomas, deliberat (*superior ratio*) de agendis ex hoc quod
 « aliquid Deo est acceptum, vel divina lege praeceptum,
 « vel aliquo huiusmodi modo. Inferioris vero rationis est,
 « . . . cum deliberatur de agendis per causas inferiores, ut puta considerando turpitudinem actus, digni-
 « tatem rationis, hominum offensam, et huiusmodi ² ». Atqui veritates, sive notiones rerum aeternae, ut modo diximus, sunt obiectum cognitionis diversum, ac notiones temporales. Ergo media, per quae ratio superior, et inferior de rebus iudicant, inter se differre tenendum est. Hinc idem Aquinas scribit: « Officia rationis superioris, et inferioris . . . differunt . . . penes diversam rationem medii, quia ratio inferior procedit ex
 « rationibus temporalibus, sed ratio superior ex rationibus aeternis ³ ».

Exploratis differentiis, ob quas ratio superior, et ratio

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 3. Cf *ibid.*, q. III, a. 3 ad 4.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 3 c.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 5.

inferior ab se distinguuntur, licet in praesentia nobis diiudicare, utrum ipsae speciei ab se differant, an dumtaxat sint duae functiones univae rationis. Scholastici, eiusdem s. Augustini¹ vestigia terentes, scitissime docuerunt rationem superiorem, et inferiorem non aliud esse, nisi duas diversas functiones, per quas eadem ratio vim suam, intelligendi exerit. Atque in primis, nemo diffiteri potest obiectum utriusque rationis, quodcumque tandem sit, esse aliquid intelligibile. Nam, cum ratio superior, et inferior, nemine diffitente, naturam facultatis intellectivae habeant, liquet obiectum illarum non aliud, nisi intelligibile esse posse, neque aliud discrimen inter illarum obiecta existere, quam quod obiectum rationis superioris est id, quod est intelligibile per se, quia obiectum eius est immateriale per se², et obiectum rationis inferioris est id, quod fit intelligibile per actum intellectus agentis, quia obiectum eius est essentia rei materialis conditionibus materiae exuta. Atqui intelligibile, prout intelligibile est, nequit esse obiectum specificum multiplex plurium facultatum, quia intelligibile, uti antea ostendimus³, est unicum speciei. Ergo ratio superior, et ratio inferior facultates intelligendi speciei diversae esse nequeunt. Audiatur s. Thomas, a quo hoc argumentum mutuati sumus: « Vtraque (natura) autem, « scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur; « superior quidem, prout est immaterialis in se ipsa,

¹) Nemo inde inferat nos hoc in loco nobis ipsis contradicere, sententia s. Augustini inferioris.

²) *De Trinit.*, lib. XII, c. 2-4, n. 2-4, et c. 13, n. 2 etc. Sed de qua antea statuimus illud, quod est immateriale, ob idque intelligibile per se esse non posse obiectum proportionatum rationis humanae, dum anima in hac vita versatur. Etenim nos asserimus obiectum rationis superioris esse intelligibile per se, non quod ratio superior, id quod est intelligibile per se, ipsum in se cognoscit, sed quod naturam, sive notionem rei, prout in subiecto per se immateriali est, cognoscit, cum ratio inferior illam cognoscat, prout est in subiecto, quod per se est materiale, et ab ipsa immateriale efficitur. — ³) Cf p. 242 sqq.

« inferior autem, prout a materia per actum intellectus
 « agentis denudatur. Vnde patet quod ratio superior et
 « inferior non nominant diversam potentiam, sed unam
 « et eandem ad diversa diversimode comparatam ¹ ».

Si quis huius argumenti vim penitus introspicere velit, memoria repetat plura obiecta referenda non esse ad diversas facultates ex eo, quod eorum naturae sunt diversae. Nam facultas, ad quam aliquod obiectum pertinet, non a natura eiusdem obiecti, nempe ab obiecto *materialiter* considerato, sed a ratione, per quam obiectum ad facultatem refertur, nempe ab obiecto *formaliter* considerato dignoscenda est; ex quo, uti antea ostendimus, efficitur, ut plura obiecta diversae naturae ad eandem facultatem cognoscendi pertineant, si ratio, per quam ea cognoscuntur, non est formaliter diversa, sed est eadem, atque e contrario, idem obiectum ad diversas facultates cognoscendi pertineat, si plures, diversaeque sunt rationes, per quas cognosci potest. Hinc ex eo quod obiectum rationis superioris natura differt ab obiecto rationis inferioris, conficere non licet rationem superiorem, et rationem inferiorem esse duas diversas facultates, sed inquirere oportet, utrum una, an plures sint rationes formales, ob quas ambo illa obiecta cognoscuntur. Atqui unica reapse est ratio *formalis*, sive specifica, nempe *intelligibilitas*, ob quam ambo obiecta, licet naturae diversae a ratione cognoscuntur, quia ambo, ut modo diximus, prout sunt intelligibilia, obiectum cognitionis sunt. « Ratio, apposite s. Thomas inquit, superior
 « et inferior respiciunt diversa obiecta materialiter, non
 « formaliter, cum respiciant diversas naturas secundum
 « unam rationem obiecti ² ». Atque alio in loco: « Aeternae res et temporales, sunt diversae genere naturae,
 « non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum
 « quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et obiectum ³ ». Ergo ratio superior, et ratio in-

¹) Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 2 c.

²) Op. cit., ibid. ad 13.—³) Op. cit., ibid. ad 4; Cf ibid. ad 8.

ferior sunt unica ratio, quae ob diversos modos, quibus vim suam explicat, superior, et inferior nuncupatur.

Secundum argumentum ad idem comprobandum ex eo erui potest, quod, uti alibi monuimus, necessarium, et contingens sunt obiectum unicum specificum facultatis intelligendi. Enimvero, cum obiectum adaequatum facultatis, sive functionis intellectricis, sit ens, sive verum, consequitur necessarium, et contingens non aliter esse posse obiectum facultatis intelligendi, quam prout *ens*, sive *verum* sunt. Atqui ens, prout est verum, est *formaliter* unicum. Ergo necessarium, et contingens sunt obiectum unicum specificum facultatis intelligendi. Quamobrem absurdum est, uti s. Thomas monuit, admittere in anima duas facultates intelligendi, quarum una circa necessarium, altera circa contingens versatur. « Nec tamen, ait, est simpliciter dicendum quod sit alia potentia, qua intellectus cognoscit necessaria, et alia, qua cognoscit contingentia, quia utraque cognoscit secundum rationem entis, et veri . . . Contingentia enim, et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus¹ ». Iam, cum obiectum rationis superioris ab obiecto rationis inferioris ex eo differat, quod illud est necessarium, aeternum, et immutabile, hoc autem contingens, temporale, et mutabile, liquet unicum esse obiectum specificum utriusque rationis, ob idque utramque rationem esse unicam facultatem.

Ex quibus argumentis intelligere potes rationem superiorem, et inferiorem duas partes rationis non inscite a s. Augustino dictas fuisse²; si quidem, ut hanc sententiam Doctoris afri s. Thomas interpretatus est, unaquaeque earum partem entis, sive veri, quod est obiectum proprium rationis, complectitur, nimirum superior verum necessarium, inferior verum contingens: « Dicendum,

¹) I, q. LXXIX, a. 9 ad 3. Cf p. 292 sqq.

²) *De Trinit.*, lib. XII, c. 7, n. 16.

« quod pars animae non semper potentiam distinctam
 « designat; sed aliquando pars potentiae accipitur se-
 « cundum partem obiectorum; secundum quae virtua-
 « lis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis potest
 « portare centum libras, dicetur potentiae illius partem
 « habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum
 « tamen sit eadem potentia specie; et secundum hunc
 « modum superior et inferior rationis portio dicuntur,
 « secundum quod feruntur in partem obiectorum, quae
 « communiter ratio respicit ¹ ». Hanc ob rem s. Bonaven-
 tura scripsit *rationabile* dicendum esse omne quod est
 conforme rationi sive ab aeterna elevatae, sive ad tem-
 poralia conversae: « Rationabile dicitur aliquid duplici-
 « ter, aut quia consonum est rationi elevatae, et illu-
 « stratae a lumine veritatis supernae, aut quia consonum
 « est rationi conversae ad cognitionem sensibilibus ² ».

Denique religio nobis foret argumenta praeterire Alberti
 M., et s. Thomae ex eo petita, quod, cum ratio inferior
 id exequatur, quod ratio superior iubet, ipsae, tanquam
 id quod regit, et id quod regitur, ad se invicem referun-
 tur. Beatus Doctor in primis argumentum exscripsit,
 quod ab eius coaevis, vel antecessoribus ad hanc rem
 afferri solebat, quodque ita se habet: « Regens, et exe-
 « quens necesse est, quod respiciant ad idem: quia re-
 « gens in nullo regit, nisi in eodem, quod exequens
 « exequitur: superior autem est regens, et inferior exe-
 « quens: ergo necesse est, quod ambo respiciant idem,
 « scilicet temporalem actum, in quo regit superior, et
 « operatur inferior, vel disponit ³ ». Deinde hoc argu-
 mentum probans, illud hunc in modum explicuit: Ratio
 superior rationem inferiorem regit ex eo quod notiones

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 2 ad 2. Cf I, q. LXXIX, a. 9 ad 1.*

²) *In lib. III Sent. Dist. XXIII, a. 1, q. I ad arg.*

³) *In lib. II Sent., Dist. XXIV, a. 11, Sed contra, quod Albertus probat in Solut.*

temporales rerum, per quas ratio inferior de rebus temporalibus iudicat, ad notiones ipsarum aeternas, quae eius propriae sunt, reducit. Namque ex eo quod ratio superior notiones temporales rerum ad notiones aeternas ipsarum reducit, efficitur, ut ratio inferior secundum pronuntiata rationis superioris iudicia sua de rebus conficere possit. Puta, si ratio inferior decernit aliquid esse licitum, vel illicitum, quia civitati utile, aut noxium est, ratio superior considerans Deum esse auctorem societatis, illud idem licitum, vel illicitum esse decernit, ex eo quod Dei societatem servari iubentis et turbari vetantis praecepto obediendum est. Ex quo efficitur, ut ratio inferior rationem utilis, aut noxii, tanquam praeceptum Dei, consideret, proindeque iudicium secundum normam a ratione superiori acceptam moderetur. Iam ex his patescit unicum, idemque esse iudicium, quo ratio superior, et ratio inferior aliquod operabile esse licitum, aut illicitum decernunt. Namque, etsi ratio superior, et ratio inferior diversis mediis utantur, tamen, quoniam unum medium ad alterum reducit, unicus est terminus, nempe iudicium, ad quod ambae rationes per diversa media perveniunt. Ita, si ego regi obedire iustum esse decerno vel ob rationem temporalem, puta quia id ad societatis incolumitatem, et prosperitatem multum confert, vel ob rationem aeternam, nempe quia Deus, societatis auctor, et custos, hoc iubet, procul dubio diversa sunt media, per quae obedientiam regi deberi iudico; sed unum, idemque est iudicium, quod per illa diversa media conficio, quia, cum ratio a natura societatis petita ad rationem a voluntate Dei societatis auctoris petitam reducat, unicus est terminus, ad quem per illa diversa media pervenio, isque est obedientia regi debita. Itaque ex eo quod ratio superior rationem inferiorem regit, consequitur unicum esse utriusque rationis iudicium. Atqui, si unicum est utriusque rationis iudicium, id argumento est utramque rationem esse unicam facultatem, quippe quod, cum cuilibet facultati propria actio sit, eadem actio in-

dicatrix, sive idem iudicium a pluribus diversis facultatibus proficisci non potest¹. Ergo ratio superior, et ratio inferior unica facultas intelligendi sunt. En egregium locum Alberti M.: « Puto dicendum esse, quod sunt potentia una. . . . et non distinguuntur, nisi per habitus, et officia: habitus enim superioris est regula divinae iustitiae, quae attenditur in operabilibus penes licitum ex praecepto Dei, vel non licitum, vel expediens ad morum, vel fidei aedificationem, vel non expediens, vel secundum quod facit sinceram conscientiam, vel non: quia tales rationes sunt divinae. Habitus autem inferioris attenditur penes turpe, vel pulchrum, sive honestum civibus, vel non honestum, appropinquans medio virtutis, vel non appropinquans: quia tales rationes humanae sunt, et ambae rationes, humanae scilicet, et divinae, sunt respicientis ad eadem operabilia: et ideo dispartuntur in officio regiminis et recti per habitus istos: sed idem habent opus, et obiectum, licet non eandem rationem operis attendant: quia hoc contingit, quod unum, et idem opus habet diversas regulas, quarum una sub alia est, et imitans aliam, sicut etiam Iurisperiti dicunt, quod leges Imperatorum non dedignantur sacros canones imitari² ».

S. Thomas argumentatus est hunc in modum: Ratio inferior a ratione superiori regi dicitur, ex eo quod principia illius a principiis huius derivantur, ab eisque omnem vim suam sumunt. Nam, cum notiones aeternae rerum, quae in intellectu divino sunt, causae rerum exemplares sint, necesse est, ut principia temporalia, quae circa naturas rerum versantur, a principiis intellectus divini pendeant. Atqui cognitio principii, et cognitio eorum, quae a principio derivantur, ad eandem facultatem pertinent. Ergo ex eo quod ratio inferior a

¹) « Diversarum potentiarum, s. Thomas ait, non est unus actus numero »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. III, a. 6 ad 4.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, a. 11, *Solut.*

ratione superiori regitur, ambas rationes unicam facultatem esse necessario fluit. « Dicendum, s. Thomas scribit « quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab « ea regulari, in quantum principia, quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis « superioris rationis¹ ». Ex quo idem sanctus Doctor alibi demonstravit ambas rationes esse unicam facultatem cognoscendi: « Dicendum, quod inferior ratio dicitur a « superiori deduci, ratione eorum, quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his, quae superior attendit; rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Vnde nihil prohibet rationem superiorem, et « inferiorem esse unam potentiam, sicut videmus quod « eiusdem est considerare principia subalternantis scientiae, et principia subalternatae, quamvis haec ab illis « deducantur² ».

Quod si diversitas, quae inter obiectum rationis superioris, et obiectum rationis inferioris existit, differentiam specificam harum rationum non arguit, inde tanquam corollarium deduci potest ne ob diversitatem mediorum quidem, quibus ipsae utuntur, unam ab altera specie differre; si quidem media, quibus ipsae ad iudicandum de rebus utuntur, uti ex s. Thoma vidimus³, sunt ipsissima earum obiecta. Nihilominus iuvabit id ipsum peculiaribus argumentis comprobare.

Et sane, distinctio facultatum non ex qualibet diversitate mediorum, sed ex diversitate specifica eorum desumenda est, quia, cum facultates specie inter se distinguantur, principium, ex quo distinctio illarum desumenda est, specificum esse debet. Atqui diversitas mediorum, quibus ratio superior, et ratio inferior ad iudicia de rebus temporalibus conficienda utuntur, non est specifica, sed accidentalis. Ergo ratio superior, et inferior tanquam duae distinctae facultates habendae non sunt.

¹) I, q. LXXIX, a. 9 ad 2.

²) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 14. — ³) P. 324.

Ad veritatem assumptionis evincendam duo argumenta , unum ex dynamilogiae generalis, alterum ex logicae penu hausta nobis suppetunt.

Primum ita se habet : Medium , per quod omnis facultas obiectum suum assequitur, uti alibi ostensum est ¹, proportionem , sive convenientiam habeat necesse est et cum obiecto, quod per illud facultas assequitur, et cum facultate , quae obiectum per illud assequitur. Atqui ex neutro capite inter media, quibus ratio superior, et ratio inferior utuntur, distinctio specifica statui potest. Non ex primo, quia obiecta utriusque rationis, ut modo diximus ², prout ad cognitionem referuntur, specie inter se non differunt; non ex altero, quia, cum ratio superior, et ratio inferior, omnibus fatentibus, ad vim intellectricem animae pertineant, media, quibus utuntur, intelligibilia esse debent, intelligibilia autem, prout huiusmodi, unius speciei sunt ³. Ergo diversitas mediorum, quibus ratio superior, et ratio inferior utuntur, specifica non est.

Alterum argumentum ita conficitur : Inter plura media, per quae ad eandem conclusionem pervenitur, accidentalis, non specifica distinctio admittenda est. Nam, cum per plura media ad eandem conclusionem pervenitur, unum medium ab altero non aliter distingui potest, quam quod unum magis, alterum minus perfectum sit, puta unum dialecticum, sive probabile, alterum demonstrativum, sive certum. « Ex parte medii, s. Thomas ait, differunt secundum perfectum, et imperfectum cognitio, quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile ⁴ ». Atqui ratio superior, et ratio inferior per diversa media, quibus utuntur, ad eandem conclusionem perveniunt. Id, quod paulo ante praeclaro exemplo declaravimus ⁵, hoc novo exemplo confirmare lubet : Si quaeratur, utrum filius patrem amore prosequi teneatur, cum

¹) Passim. — ²) P. 320 sqq. — ³) Vid. p. 242.

⁴) 1^a 2^{ae}, q. LXVII, a. 3 c. — ⁵) P. 329.

ratio superior, tum ratio inferior patrem a filio diligendum esse decernunt, sed superior ad hanc conclusionem pervenit per aliquod medium aeternum, puta quod Deus hoc iubet, inferior autem per aliquod medium temporale, puta quod pater filium genuit, et aluit, vel quod id filium iuvat. Ergo media, quibus ratio superior, et ratio inferior de rebus iudicant, tamquam magis perfectum, et minus perfectum, ab se distinguuntur. Atqui perfectum, et imperfectum eiusdem generis, cum aliquo gradu, non essentia inter se differant, non specie, sed aliquo accidenti distinguuntur. Ergo inter media, quibus ratio superior, et ratio inferior utuntur, non specifica, sed accidentalis diversitas existit. Apposite s. Thomas: « Diversitas mediorum, ex quibus ad idem genus conclusionis proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversae potentiae, sed magis secundum habitum¹ ». Et rursus: « Ratio superior et inferior non sunt diversae potentiae, quia non distinguuntur secundum rationem obiecti, sed illa distinctio est rationis, secundum ordinem ad habitus diversos, secundum quod ex diversis mediis ad idem procedit, scilicet rationibus temporalibus et aeternis² ». Principium autem, quo ad id probandum usi sumus, s. Thomas adduxit in hoc alio loco: « Perfectum, et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus³ ».

Itaque obiecta rationis superioris, et rationis inferioris, sive considerentur prout sunt obiectum cognitionis utriusque rationis, sive prout sunt media, per quae utraque ratio de rebus temporalibus iudicat, rationem superiorem, et inferiorem esse unam facultatem cognoscendi luculenter ostendunt.

¹ In lib. II Sent., Dist. XXIV, q. II, a. 2 c.

² In lib. III Sent., Dist. XVII, q. I, a. 1, sol. 3 ad 2.

³ I, q. LXXIX, a. 9 ad 3.

Id ipsum ex modo, quo ambae rationes ad iudicium de rebus efficiendum concurrunt, intelligi etiam potest. Re vera, cuilibet inquirenti, quomodo ratio superior cum ratione inferiori ad iudicium de rebus temporalibus efficiendum concurrat, duo, scilicet cognitio principiorum aeternorum, et diiudicatio de rebus temporalibus per principia aeterna, considerata sunt. Iam, quod ad primum attinet, sciendum est cognitionem rationalem rerum temporalium, quae obiectum rationis inferioris est, esse principium, per quod mens humana ad rerum aeternarum cognitionem, quae est propria rationis superioris, extollitur, propterea quod, quemadmodum in Ideologia ostendimus, cum mens humana ex sensilium cognitione proficiscatur, aeterna intelligere nequit, antequam temporalia, quae sensibus hausit, intellexerit. Apposite s. Augustinus: « Relinquen-
« tibus quae sunt exterioris hominis, et ab eis, quae
« communia cum pecoribus habemus, introrsum ascen-
« dere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum in-
« telligibilium, atque summarum, quae sempiternae sunt,
« veniremus, temporalium rerum cognitio nobis occur-
« rit ¹ ». Quocirca, quod ad cognitionem rerum aeternarum attinet, obiectum rationis inferioris ad obiectum rationis superioris, tanquam principium ad conclusionem, se habet. Vnde s. Thomas advertit rationem superiorem ratione inferiori, etsi dignitate sit prior, tamen operatione esse posteriorem: « Quae (ratio superior) quidem,
« quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio eius
« posterior: quia *invisibilia* Dei per ea, quae facta sunt,
« intellecta conspiciuntur, *Rom. I, 20* ² ». Quod vero ad alterum spectat, res aliter se habet. Nam, cum mens humana per veritates aeternas de rebus temporalibus iudicat, ipsa per rationem superiorem principia iudiciorum suorum cognoscit, quia ex aliqua veritate aeterna,

¹) *De Trinit.*, lib. XII, c. 15, n. 25.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 6 ad 6.

quae obiectum rationis superioris est, conclusionem de eo, quod agere iustum, aut iniustum est, deducit, et per rationem inferiorem conclusionem cognoscit, quia conclusio circa aliquid temporale, quod est obiectum rationis inferioris, versatur. Vnde, cum mens humana de rebus temporalibus per rationes aeternas diiudicat, obiectum rationis inferioris ad obiectum rationis superioris, tanquam conclusio ad principium, se habet.

Itaque ratio superior, et inferior secundum duas oppositas vias, quas mens humana in rebus cognoscendis, diiudicandisque sectatur, tanquam principium ad conclusionem, ad se invicem referuntur. Atqui principium, et conclusio, uti alibi ostensum est¹, eadem facultate cognoscuntur. Ergo ratio superior, et ratio inferior una eademque facultas cognoscendi sunt. Hocce argumentum e Scoti fonte hausimus, licet hic venerabilis Doctor illud dumtaxat ad alteram partem argumentationis nostrae evincendam adduxerit. « Eadem potentia, inquit, cognoscit principia, et conclusionem, aliter nulla eadem potentia cognosceret conclusionem, cum non cognoscatur per se, nisi ex collatione ad principium, quia principium non cognoscitur, nisi sciatur elici conclusio contenta in illo . . . : sed portio inferior cognoscit conclusionem, quae est de hoc agibili temporali, cuius principium, et regulam aeternam cognoscit portio superior, scilicet quod praecepta Dei ex charitate sunt implenda, vel aliquod tale: ergo eadem erit potentia intellectiva illius portionis superioris cognoscentis principium, et portionis inferioris cognoscentis conclusionem² ».

Iuvat idem argumentum eo modo, quo a s. Thoma concinnatum fuit, exponere, ut veritas rei, de qua hic agitur, magis elucescat. Verba sancti Doctoris ob ea, quae

¹) P. 245 sqq.

²) *In lib. II Sent. Dist. XXIV, q. unic., n. 3. Vid. alia eiusdem Doctoris argumenta, ibid., n. 4,*

antea diximus, adeo manifesta sunt, ut expositione non egeant. « Haec autem duo, ait, scilicet temporalia, et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. I, 20: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. In via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus; et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. . . . Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium, et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Vnde una, et eadem potentia rationis est ratio superior, et inferior¹ ».

¹) I, q. LXXIX, a. 9 c. Vt hic locus s. Thomae probè perspicia-
tur, sciendum est Scholasticos duas vias intelligendi distinxisse, unam *inventionis*, alteram *iudicii*. Via inventionis ea ab ipsis dicta fuit, qua intellectus a cognitione effectus proficiscens ad cognitionem causae pervenit, ob idque causam per effectum *invenit*. Via iudicii vero illa nuncupata fuit, qua intellectus ex causa per effectum eius comperta proficiscens, penitiorum effectus cognitionem acquirit, atque ita de natura effectus per causam *iudicat*. Prior via *compositionis*, et posterior via *resolutionis* etiam audiit, quia intellectus per illam effectum cum causa *componit*, per hanc autem causam in effectum *resolvit*. « Vel, ait Albertus M., via inventionis secundum modum compositionis, vel via iudicii secundum modum resolutionis. Sive via inventionis est, cum a cognitione effectus pervenitur in cognitionem causae; via vero iudicii, cum per cognitionem causae cognoscitur effectus » (*Isag. in lib. De Anim.*, c. 32. Cf loc. s. Thomae cit. p. 296). Hinc s. Bonaventura asseruit mentem nostram ad cognoscendas aeternas rationes rerum non nisi ope perfectae *resolutionis* pervenire. « In iudicando, ait, deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat » (*Itin. ment. ad Deum*, c. 3). Manifestum vero est secundum hosce Doctores viam *inventionis*, et *compositionis* viae *iudicii*, et *resolutionis* praecedere, quippe quod mens humana de natura effectus per notionem causae *iudicare* non potest, nisi antea ipsam causam per effectum *invenerit*. Vnde idem s. Bona-

Idem s. Bonaventura docuit paucis his verbis: « Fit a-
« scensus ab inferioribus ad superiora, et a summis de-
« prehendit ima ¹ ».

Quae cum ita se habeant, concludendum cum s. Augu-
stino est rationem superiorem, et rationem inferiorem,
sive, ut ipse ait, portionem superiorem, et portionem
inferiorem rationis non esse duas partes animae, sed duo
officia, per quae anima rationem suam exercet. « Cum
« vero disserimus, inquit, de natura mentis humanae, de
« una quadam re disserimus, nec eam in haec duo,
« quae commemoravi, nisi per officia geminamus ² ».

Quandoquidem ratio aliis mediis utitur, prout supe-
rior, et aliis, prout inferior vocatur, consequens est vo-
cibus *superioris*, et *inferioris* duos habitus eiusdem ra-
tionis significari. Re sane vera, si qua facultas diversa
media in iudiciis suis adhibet, pro certo habendum est
actus, quos per diversa media exerit, ad diversos habi-
tus illius facultatis pertinere, quippe quod diversitas me-
diorum, aiente s. Thoma, diversitatem actuum, et di-
versitas actuum diversitatem habituum in facultate ar-
guit. « Quandoque diversitas actuum causatur ex diver-
« sitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad i-
« dem genus obiecti; et talis diversitas actuum ostendit
« diversitatem habituum ³ ». Hinc, cum ratio, prout est su-
perior, aut inferior, diversis mediis utatur, tenendum est
ipsas esse diversos habitus rationis, quorum unus alte-
rum regit. Itaque scite s. Thomas, uti diximus ⁴, san-
xit rationem in superiorem, et in inferiorem dividi « se-

ventura sanxit sensilia esse principium viae, per quam a tempo-
ralibus ad aeterna extollimur. « Cum ab inferioribus ad supe-
« riora, idest temporalibus ad aeterna ascendere volumus, prius
« occurrit nobis sensus, tamquam primum iter » (*De septem Itin.*
aet., Itin. 3, Dist. 4, a. 3). Sed de hac re alias.

¹) *De septem Itin. aetern.*, Itin. 3, Dist. 4, a. 3.

²) *De Trinit.*, lib. XII, c. 4, n. 4.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 5. Cf p. 298, 299.

⁴) Pag. 333.

« cundum ordinem ad habitus diversos, secundum quod
 « ex diversis mediis ad idem procedit, scilicet rationibus
 « temporalibus, et aeternis ». Horum duorum habituum
 unus, ad quem rationes aeternae rerum spectant, habitus
sapientiae, alter, ad quem rationes temporales rerum per-
 tinent, habitus *scientiae* a Scholasticis nuncupatus est.
 « Ratio superior, scribit s. Thomas, perficitur sapientia, sed
 « inferior scientia ¹ ». Huius denominationis ratio haec
 est, quod, quoniam « sapientis est alios ordinare ² », par
 aequumque est illum habitum rationis, qui alterum or-
 dinat, *sapientiam* dici. Atqui habitus rationis, qui alium
 ordinat, est ratio superior. Nam, cum ordinatio per prin-
 cipia superiora iis, quae in ordinem reducuntur, fiat,
 ratio superior inferioris ordinatrix esse debet, quia prin-
 cipia temporalia, per quae ratio inferior de rebus iudic-
 cat, principiis aeternis, per quae ratio superior de iisdem
 rebus iudicat, uti ostensum est, subiiciuntur. Hinc ab eis-
 dem Scholasticis secundum Stagiritam ³, et s. Augusti-
 num statutum est sapientiam per causas supremas, nempe
 aeternas, et scientiam per causas proximas, et proprias
 ipsarum rerum, nempe temporales, de rebus iudicare.
 « Haec est, s. Augustinus inquit, sapientiae et scientiae
 « recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeterna-
 « rum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero,
 « temporalium rerum cognitio rationalis ⁴ ». Atque ibi-
 dem: « Sensu corporis corporalia sentiuntur: aeterna
 « vero, et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae
 « intelliguntur. Rationi autem scientiae appetitus vicinus
 « est, quandoquidem de ipsis corporalibus, quae sen-
 « su corporis sentiuntur, ratiocinatur ea, quae scientia
 « dicitur actionis ⁵ ». Praeteritis reliquis Scholasticis, duo
 loca ex s. Thomae, et s. Bonaventurae operibus petita

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. II, a. 2 c.

²) *In lib. I Metaph.*, Prooem.

³) *Met.* lib. I, c. 1 et 2; *Ethic.*, lib. I, c. 1, et lib. VI, c. 7.

⁴) *De Trinit.*, lib. XII, c. 15, n. 25.

⁵) *Op. cit. ibid.* c. 12, n. 17.

afferamus: « . . . sapientia . . . , Aquinas subdit, considerat
« altissimas causas , ut dicitur in *I Metaphys.* ; unde
« convenienter iudicat, et ordinat de omnibus: quia iu-
« dicio perfectum, et universale haberi non potest, nisi
« per resolutionem ad primas causas¹ », et breviter Do-
ctor Seraphicus : « Sapientia . . . dicit . . . cognitio-
« nem veram , et nobilissimam , quia per causas altis-
« simas² ».

Idem s. Bonaventura vestigiis s. Augustini insistens, qui mutuas rationis superioris, et rationis inferioris relationes coniugio masculi et foeminae assimilavit³, differentias duorum habituum rationis et prout in se ipsis sunt, et prout ad voluntatem, ceterasque facultates referuntur, perbelle exposuit. Ipse has differentias ad duas praecipuas, nempe ad diversitatem dispositionis et ad diversitatem officiorum, revocavit.

Quod ad diversitatem dispositionis attinet, 1° ratio superior, cum ad notiones aeternas rerum convertatur, et per ipsas de rebus iudicet, tutius verum assequitur, tenaciusque ei adhaeret, quam ratio inferior, quae notiones temporales rerum contemplatur, et secundum

¹) 1^a 2^{ae}, q. LVII, a. 2c. Hinc idem sanctus Doctor docuit Theologum esse maxime sapientem, qui cognitioni rerum assequendae per Deum, qui est altissima, sive suprema causa rerum, studet. « Cum sapientis sit ordinare, et iudicare, iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere aedificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens; et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides; unde dicitur I Corinth. 3: *Vt sapiens architector fundamentum posui*. Et rursus in genere totius humanae vitae prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur Prov. 10: *Sapientia est viro prudentia*. Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. Vnde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per August. 12 *De Trin.* »; I, q. I, a. 6 c.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, dub. 5.

³) *Op. cit.* lib. XII, c. 2-4, n. 2-4.

ipsas de rebus iudicat. Nam pronuntiata rationis , quae in notionibus aeternis rerum fundantur , pronuntiatis, quorum fundamentum notiones temporales rerum sunt, tum dignitate, tum certitudine praestant. 2° Quandoquidem voluntas secundum pronuntiata rationis operatur, procul dubio ipsa in bonis sectandis, virtutisque operibus perficiendis magis per pronuntiata rationis superioris, quam per pronuntiata rationis inferioris viget , et roboratur; si quidem, cum pronuntiata rationis superioris et dignitate, et certitudine pronuntiatis rationis inferioris excellent, ratio superior vehementius, quam ratio inferior, voluntatem ad bonum determinare debet. 3° Cum notiones aeternae rerum a sensilibus longius , quam notiones temporales ipsarum distent, inde efficitur , ut anima per rationis superioris pronuntiata supra rerum sensilium pellicias extollatur, et per pronuntiata rationis inferioris ad sensilia oblectamenta retrahatur.

Quod vero ad diversitatem officiorum spectat, cum diversae sint dispositiones rationis superioris , et rationis inferioris, liquet diversa esse oportere officia, quibus ambae rationes funguntur. Haec diversitas officiorum in eo consistit , quod ratio superior inferiorem regere debeat. Id nobis manifestum esse videtur , sive ambas rationes obiective, sive subiective consideremus. Et sane, quod ad primum , cum temporale , contingens , et mutabile sit participatio quaedam aeterni, necessarii , et immutabilis , quia Deus illud secundum rationes immutabiles, quas in se habet , creavit , liquet rationem inferiorem, cuius obiectum est temporale , contingens , et mutabile, subesse oportere rationi superiori , cuius obiectum est aeternum , necessarium , et immutabile. Quod vero ad alterum , si homo per rationem superiorem verum tutius cognoscit , et ad bonum vehementius , et facilius fertur , quam per rationem inferiorem , consequitur rationem inferiorem a ratione superiori gubernandam esse , ut huic ad verum assequendum , bonumque perfici-

ciendum, prout natura rationalis eius expostulat, non modo non impedimento, sed etiam praesidio sit.

Scitissime igitur s. Bonaventura sanxit rationem superiorem, et rationem inferiorem esse duos habitus eiusdem facultatis, qui ob diversitatem dispositionis, et munerum inter se distinguuntur. En verba sancti Doctoris: « Dicendum, quod divisio rationis in superiorem portionem, et « inferiorem non est adeo per diversa membra, ut haec « et illa sit potentia alia, et alia . . . , nec est per membra ita convenientia, ut non sit in eis differentia nisi solum secundum aspectus. Etenim differentia est « in eis secundum dispositiones, et secundum officia. « Secundum dispositiones, quia haec fortis, et illa debilis. Secundum officia, quia haec regit, et illa regitur. Ratione diversae dispositionis in debilitate, et fortitudine haec vocatur vir, et illa mulier. Ratione diversitatis in officio, et regimine, haec vocatur superior, quia regit, et illa inferior, quia regitur. Talis autem dispositionum diversitates ortum habet non ex diversitate naturae, sed ex diversa comparatione eiusdem potentiae. Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur, et illuminatur, et perficitur. « Dum leges aeternas conspicit, et immutabilitatem divinae virtutis, et aequitatis, in bono fortificatur, et vigoratur. Dum autem ad haec inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem, et carnem, quodammodo trahitur, et emollitur; et ideo sunt eiusdem naturae ratio superior, et inferior differentes secundum fortitudinis, et debilitatis dispositionem. Et quia una oritur ab altera, et ei coniungitur tamquam adiutorium simile sibi, recte haec dicitur vir, et illa dicitur mulier, et inter eas dicitur esse coniugium. Diversitas autem officiorum similiter non venit ex diversitate naturarum, sed ex diversitate dispositionum. Quia haec fortis est, et illa debilis; haec intelligens, et consulens divinam voluntatem; illa vero exequens opere, et ideo haec regit, et illa regitur, et ex hoc illa su-

« perior, et ista inferior appellatur. Et sic patet quod
 « superior portio rationis, et inferior, etsi aliquo modo
 « recte condividantur, tamen diversae potentiae non
 « sunt; ista enim membra, videlicet superius et infe-
 « rius, essentiam potentiae non variant, sed dispositio-
 « nes, et officia, et hoc insinuant ipsa nomina ¹ ».

Ex his omnibus nullo negotio intelligitur divisionem rationis in superiorem, et inferiorem ad theologiae mysticae usum a s. Augustino excogitatam, atque a Scholasticis evolutam, excultamque fuisse. Nam, cum theologiae mysticae cultores in id intenderent, ut mentem, animumque hominis a terrenis rebus ad coelestium contemplationem, et amorem avocarent, diversos gradus investigarunt, per quos anima humana, divinae gratiae auxiliis adiuta, usque ad intimam, arcanamque cum Deo coniunctionem assurgere queat, diversosque actus, quibus intellectus, sive ratio humana, per illos gradus ascendit, diversis nominibus designarunt. Verum hac de re inferius: in praesentia unum ex permultis s. Augustini locis afferre lubet, in quo sanctus Doctor id luculenter aperuit:
 « Apparet, cum secundum Deum vivimus, mentem no-
 « stram in invisibilia eius intentam, ex eius aeternita-
 « te, veritate, charitate, proficenter debere formari; quid-
 « dam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est eius-
 « dem mentis; in usum mutabilium corporaliumque
 « rerum, sine quo haec vita non agitur, dirigendum;
 « non ut conformemur huic saeculo (Rom. XII, 2), finem
 « constituendo in bonis talibus, et in ea detorquendo
 « beatitudinis appetitum; sed, ut quidquid in usu tem-
 « poralium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendo-
 « rum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis
 « inhaerentes ² ».

¹) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 2 *resol.* Breviter idem Doctor: « Quantum praecellit iudicium viri iudicium
 « pueri, tantum praecellit... iudicium rationis sursum conversae
 « iudicium rationis ad inferiora depressae »; *In lib. III Sent.*,
 Dist. XXIII, a. 1, q. 1 *ad arg.* Cf *Compend. theol.*, lib. II, c. 48.

²) *De Trinit.*, lib. XII, c. 13, n. 21.

ARTICVLVS TRIGESIMVS QVARTVS

*Quaedam corollaria ex dictis contra Ontologos
et Cousinianos deducuntur*

Ex iis, quae in articulo praecedenti diximus, corollarium magni momenti contra Cousinianos, atque Ontologos deducere nobis licet. Hi, ut in historia huius controversiae retulimus, cum pro re extra omnem dubitationem posita habuerint rationem humanam, utpote quae finita, contingens et mutabilis est, veritates aeternas, necessarias, et immutabiles non posse cognoscere, pugnatim contenderunt animam humanam veritates aeternas, necessarias, et immutabiles cognoscere ope rationis cuiusdam superioris, quae se cum mente humana communicat, quamque Cousiniani *impersonalem*, et Ontologi *absolutam* nuncupavere. Illud, uti ex eadem historia patet, inter Cousinianos, psychologicae methodi sectatores, et Malebranchianos, aliosque Ontologos interest, quod illi cognitionem aeterni, immutabilis, et necessarii a cognitione temporalis, contingentis, et mutabilis longius, quam isti, segregantes, duas hasce cognitiones duabus diversis facultatibus tribuerunt, hi autem animam quidquid intelligit per ipsum lumen intelligibile Dei intelligere arbitrati sanxerunt infinitum, et finitum esse obiectum unius, eiusdemque facultatis intelligendi, atque unicum esse lumen intelligibile, per quod haec facultas res intelligit¹. Malebranchius vero, Cousinius, Giobertius, et qui eorum vestigia presserunt, Eclectici, et Ontologi, mordicus contenderunt s. Augustinum, et Scholasticos, eiusdem hac in re sectatores, in primisque s. Bonaventuram, rationis superioris nomine rationem *absolutam*, aut *impersonalem* significasse.

¹) Nemo nobis obiiciat Malebranchium duos intellectus admisisse, nempe *non purum*, et *purum*, si quidem ipse, nomine intellectus non puri imaginationem, et sensum complexus est. Vid. p. 183, et 184.

Verum, omissa quaestione de vera s. Augustini, aliorumque doctrina, quam ad calcem huius capituli tractaturi sumus, ex iis, quae paulo ante, et alibi disseruimus, haud difficulter intelligitur nec facultatem cognoscendi contingens, et finitum a facultate cognoscendi necessarium, et infinitum distinguere, nec rationem, per quam anima omnia intelligit, esse ipsissimam rationem divinam.

Re vera, adversus prioris sententiae assertores illud urgere nobis licet, quod antea fuse ostendimus, nempe necessarium, et contingens, prout ad intellectum referuntur, esse unicum obiectum cognitionis, proindeque utriusque cognitionem ad unam, eandemque facultatem intelligendi pertinere, si quidem utrumque, prout ad intellectum refertur, intelligibile est, et intelligibile est specie unicum. Sed huic argumento, quod cunctos adversarios conficit, aliquas animadversiones in Cousinium adiicere iuvat. Atque in primis, sive rationem impersonalem, sive rationem personalem Cousinii expenderis, ex utriusque consideratione facile perspicias unam ad alteram reduci, nihilque idcirco esse, cur una ab altera distinguatur. Et sane, si mens humana veritates aeternas, necessarias, et immutabiles per rationem impersonalem cognosceret, procul dubio veritates temporales, contingentes, et mutabiles quoque per eandem rationem cognosceret. Etenim ratio impersonalis est ratio, per quam ratio divina cum ratione humana se communicat, quia Cousinius, ut vidimus¹, illam *mediatoris* inter Deum, et hominem munere fungi, proindeque esse simul *Deum, et hominem* asseruit. Atqui ratio divina, ut loco suo demonstrabimus, non solum veritates aeternas, necessarias, et immutabiles; sed etiam ideas rerum temporalium, contingentium, et mutabilium continet. Ergo, si ratio impersonalis est medium, per quod ratio humana veritates aeternas cognoscit, medium etiam esse potest, per quod

¹) Vid. ll. cit. p. 191, not. 1.

eadem ratio veritates temporales cognoscit. Immo non solum potest, sed etiam debet, alioquin specialis facultas ad veritates temporales cognoscendas in anima sine necessitate admittenda esset. Hinc, si mens humana veritates aeternas per rationem impersonalem cognosceret, procul dubio ipsa veritates temporales etiam per eandem rationem cognosceret, ob idque nihil causae foret, cur praeter rationem impersonalem ratio personalis quoque in anima admitteretur. Praeterea, si obiectum rationis impersonalis, aiente ipso Cousinio, est intelligibile, inde, quemadmodum Giobertius ¹ scite advertit, necessario fluit omne verum, cuiusque generis ipsum sit, esse obiectum rationis impersonalis. Nam, cum omne verum sit ens, prout ad intellectum refertur, et ens, prout ad intellectum refertur, unum, idemque sit cum intelligibili, sequitur omne verum, cuiuscumque naturae sit, esse intelligibile. Quamobrem, si obiectum rationis impersonalis est intelligibile, nihil est, quod rationem cognitricem veri contingentis, nempe personalem, praeter impersonalem in anima admittere nos cogat.

Vicissim, si mens humana veritates temporales, contingentes, et mutabiles per rationem individualement cognoscere dicatur, ipsa per eandem rationem veritates aeternas, necessarias, et immutabiles etiam cognoscere secundum Cousinii placita dicenda est. Nam Cousinius asseruit cognitionem finiti a cognitione infiniti non posse seiungi, quia neutra illarum sine altera obtineri potest. Atqui ex hoc pronuntiato, quod falsum esse alias ostendemus, necessario consequitur eadem facultate, qua cognoscitur finitum, infinitum quoque cognosci. Si enim alia facultate finitum, alia infinitum cognosceretur, nihil sane prohiberet, quin cognitio unius a cognitione alterius seiungeretur. Ergo cognitio infiniti secundum ipsius cousinianae philosophiae placita ad eandem facultatem, ac cognitio finiti, pertinere debet. Ex quo rursus pate-

¹) *Protol.*, Sag. I, vol. I, p. 258 ed. cit.

scit nihil esse, cur Cousinius facultatem cognoscendi infinitum, nempe aeternum, necessarium, et immutabile, a facultate cognoscendi finitum, nempe temporale, contingens, et mutabile, distinguat.

Ex iis facile perspicitur falsos quoque esse illos Philosophos, qui, quamvis in Ontologorum castris plerumque stipendia meruerint, tamen duas facultates, vel certe duas functiones specie differentes in anima agnoverunt, quarum una aeternis, necessariis, et immutabilibus, altera temporalibus, contingentibus, et mutabilibus rebus intelligendis inserviret. Quocirca falsus est Brunus, qui censuit aliam esse facultatem, sive functionem animae, qua relationes rerum in ipsis rebus, aliam, qua relationes rerum, tanquam *veras unitates indivisibiles*, in *Vnitatis supremæ*, sive *Absoluti intuitione* cognoscit ¹. Falsus quoque est Spinoza, qui ratiocinationem, qua mens res, uti contingentes, cognoscit, specie discriminavit a ratione, per quam res, tanquam necessarias, et *sub quadam specie aeternitatis* cognoscit ². Falsus est denique, ne de cunctis dicamus, Thomassinus, qui, cum munus intuendi veritates immutabiles a munere notiones generales rerum sensilium efformandi specie distinxisset, primum *intellectui* alterum *rationi* tribuit ³.

Quod si animam humanam una, eademque facultate finitum, et infinitum cognoscere certo certius est, inde illud rursus intelligitur, quod saepe monuimus, doctrinam Cousinii aut ad pantheismum, aut ad idealismum ducere, prout illa unica facultas aut ratio impersonalis, aut ratio personalis esse dicatur. Enimvero, si unica illa facultas ratio impersonalis esse dicatur, ut in primis suis operibus Cousinius asseruit, locus pantheismo aut perfecto, aut imperfecto dandus est. Nam, si ratio impersonalis, per quam ratio humana res intelligit, est ipsamet ratio divina, considerata prout se cum ratione humana communicat, quemadmodum Cousinius inter-

¹) Vid. p. 180.—²) Vid. p. 180-183.—³) Vid. p. 186.

dum illam explicuit, inde fluit rationem humanam esse ipsam rationem divinam. Nam, cum medium, per quod anima res intelligit, sive lumen intelligibile, sit illud, quod animam intelligentem efficit, sequitur ipsum ad essentiam intellectus, sive rationis pertinere, ideoque ipsum, non secus ac rationem, animae humanae inesse. « Lumen intellectuale, s. Thomas ait, facit intelligentem simpliciter, ideo oportet, quod omnis intellectus intelligat per lumen, quod sit in ipso ¹ ». Ergo, si ratio impersonalis, per quam ratio humana res intelligit, est ipsamet ratio divina, quatenus cum ratione humana se communicat, rationem divinam intrinsecus animae esse, atque ad eius essentiam, prout intelligens est, pertinere dicendum est. Hoc autem purus, putusque pantheismus heghelianus est. Si enim ratio, per quam mens humana necessarium, aeternum, et immutabile cognoscit, est ipsamet ratio Dei, certe mentem humanam necessarium cognoscere non aliud sibi vult, uti Bouillierius et Cousinii schola ingenue fassus est, quam « quod infinitum se ipsum in nobis cognoscens, se in nobis, tanquam necessarium, absolutum, et infinitum cognoscit ² ». Sin ratio impersonalis medium esse dicatur, per quod ratio divina se cum ratione humana communicat, distinctum a ratione divina, ut Cousinius saepius illam exposuit, ob idque illam *mediatorem inter Deum et hominem* vocavit, Deus quidem cum homine non confunditur, sed omnes homines unus homo esse dicuntur. Etenim, uti antea cum eodem Aquinate ostendimus ³, inde sequitur omnes intellectus, sive rationes humanas, esse unum intellectum, sive rationem, et, quoniam unus intellectus

¹) In lib. III Sent., Dist. XIV, q. I, a. 2 sol. 1 c. Cf pp. 61 sqq *Dynam.* vol. II.

²) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 75 et p. 190 vol. huius. Hoc iudicium de ratione impersonali Cousinii nuperrime, uti diximus, cl. Frid. Stablius calculo suo probavit, quippe qui scripsit rationem impersonalem cum *Identitate absoluta* Schellinghii, et cum *Idea* Hegheli mirifice consentire; vid. p. 125 vol. II cit.

³) *Dynam.* vol. II, p. 74, 75.

unum subiectum intelligens constituit, omnes homines esse unum hominem.

Quod si unica facultas, per quam mens humana finitum, et infinitum cognoscit, ratio personalis esse dicatur, idealismus secundum Cousinii placita admittendus est. Cousinius, uti diximus, pantheismum hegelianum, cuius a multis Philosophis non modo orthodoxis, sed etiam heterodoxis accusatus fuerat, declinare cupiens, ad hanc secundam hypothesim confugit. Nuperrime enim scripsit « rationem humanam non adeo impersonalem dicendam esse, ut veritatis, quae est eius obiectum, et « Dei, qui est eius principium, locum occupet, quippe « quod non ratio, sed veritas est absolute impersonalis, « et ratio, etsi a Deo originem habeat, tamen in homine « est; rationem idcirco simul esse individuum, et finitam, « et radicem in Deo habere, proindeque esse personalem, « quatenus ad personam, in qua est, refertur, sed quamdam notam universalitatis et necessitatis habere, ob « quam veritates necessarias, et universales concipiendi « capax est¹ ». Verum, Cousinius hac postrema hypothesi, si pantheismum vitat, in idealismum, vel si mavis dicere, in scepticismum incidit. Namque ipse sexcenties inculcavit nihil de obiectiva rerum natura nobis compertum esse posse, si in omni cognitione nostra aliquod elementum personale, et subiectivum necessario locum sibi vindicet, indeque rationem, per quam naturas rerum cognoscimus, impersonalem esse oportere deduxit. Hinc, cum rationem, per quam res cognoscimus, personalem esse in praesentia tueatur, nos nihil de obiectiva rerum natura intelligere posse fateatur necesse est: ex quo idealismus, vel etiam scepticismus exurgit². Iam, quandoquidem reapse medium, per quod mens humana res intelligit, *personale* esse debet, effectum est, ut nonnulli discipuli Cousinii, in primisque Theod. Jouffroy³, cum, secundum magistri sui pronuntiatum, per-

¹) *Du vrai, du beau, et du bien*, leç. IV, p. 102, et 103, Paris 1854.

²) Cf id quod de hac re diximus p. 66, 67, 125 *Dynam.* vol. II.

³) *Oeuvr. de Reid etc., Prêf.* vol. I, p. CLXXXVII-CXC, ed. cit.; *Frag-*

suasum haberent reales naturas rerum per nullum medium personale posse cognosci, subiectivismo philosophiae reidianae, tamquam scopulo, haeserint.

Cousinius, ut subiectivismum aequè ac pantheismum declinaret, ibidem cavendum esse monuit, « ne ratio hominis aut mere individua fiat, aut cum veritate, et ratione divina confundatur ¹ ». Sed hoc effugium vel contradictionem continet, vel priorem Cousinii sententiam instaurat. Nam, si ratio, per quam homo res intelligit, non est nec mere individua, nec divina, dicendum est aut ipsam esse partim humanam, et partim divinam, aut esse aliquid, quod neque humanum, neque divinum est, nempe aliquid *impersonale*. Absurdum quoque est, quod asseruit, « veritatem inter intelligentiam divinam, et inter intelligentiam humanam, tanquam mediatricem, locum tenere ² », eamque idcirco esse « absolute impersonalem ». Namque, cum nihil sit verum, nisi prout ad intellectum refertur, liquet veritatem rerum ab intellectu divino, et ab intellectu humano seiunctam cogitari non posse, sed ipsam necessario esse divinam, aut humanam, prout res vel ad intellectum divinum, vel ad intellectum humanum, licet diverso modo relatae considerantur ³.

Ea, quae in priorem hypothesim animadvertimus, illud quoque ostendunt, Malebranchium, cuius non pauca placita Cousinius ad psychologismum pertrahere studuit, pantheismo, et rationalismo theologico latissimam viam stravisse, eo quod docuit rationem universalem,

ments etc., Hist. de la phil., Fragm. 3^e, p. 217, ed. 2, Paris 1838. Vid. de scepticismo huius Philosophi nostras Ephem., *La Scienza e La Fede*, vol. V, p. 359, 369, Napoli 1843, et nostrum opus cit. *I principali sistemi etc.* vol. I, c. III, § 4, n. 2, p. 336 sqq, ed. 2.

¹) *Op. cit.*, ibid.—²) *Ibid.* p. 101.

³) Hinc cl. Maretus imprudenter scripsit Cousinium in postrema operis commemorati editione sententiam suam adeo explicuisse, ut nihil in iis, quae ad partem philosophicam spectant, considerandum reliquerit; *Phil. et Relig. leç.* XI, p. 231, not. 1, ed. cit.

per quam homo veritates aeternas, necessarias, et immutabiles cognoscit, esse *Verbum carnem factum, et Lucem veram*, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum¹. Nam, quandoquidem instrumentum, quo anima humana res intelligit, aliquid proprium, et intrinsecum animae esse oportet, secundum Malebranchii doctrinam dicendum foret aut mentem humanam esse ipsam mentem divinam, sive *Λέγον*, quae in singulis humanis mentibus, et maxime in Iesu Christo se visibilem reddit, quemadmodum ante eum Spinoza autumaverat², aut *Verbum carnem factum*, de quo Litterae sacrae loquuntur, esse mythum philosophicum, qui *ideam*, sive uti hodie dici solet, *ideale humanitatis*, hoc est naturae rationalis hominis, significat. Quorum alterutrum omnes nuperi Transcendentales Germaniae, in primisque Hegheliani³, et nonnulli Cousiniani, qui magistri sui doctrinam evolverunt⁴, tuiti sunt.

Quod ad posterioris sententiae assertores, nempe Ontologos, attinet, indubium est, omnes, hoste Philosophos non admisisse in anima duas facultates, quarum una circa necessarium, altera circa contingens versatur, sed unicam ad utrumque genus cognitionis assequendum idoneam. Re vera, Malebranchius, a quo historia recentis ontologismi, uti antea dictum est, initium sumit, intellectum purum a Ratione universali distinxit, atque animam, ex eo quod cum Ratione universali, nempe Deo, intime coniungitur, intellectu puro pollere docuit, quo et res spirituales, et naturas rerum sensilium cognoscit⁵. Ceteris missis, qui a Malebranchii vestigiis ne latum quidem unguem discessere, Giobertius, qui ontologismum male-

¹) Cf p. 185.

²) *Epist.* XXI, et XXIV ad Oldenburgium, *Opp.* ed. cit. vol. I, p. 510, et 516.

³) Vid. ea, quae de hisce Philosophis passim exposuit Amand. Saintes in suis opp. citt. *Hist. critiq. du rationalisme*, et *Hist. de la vie, et des ouvrages de Spinoza*.

⁴) Vid. p. 190, 191.—⁵) Vid. p. 184.

branchianum emendare, et perficere studuit, unicam facultatem ad necessarij, et contingentis cognitionem admisit. Mens humana, secundum eius doctrinam, quidquid intelligit, sive necessarium, sive contingens, intelligit per intuitionem primitivam actus, quo Deus mundum creat. Nam, cum actus, quo Deus mundum creat, Deus sit principium, et mundus terminus, mens humana, prout intuetur principium eius, veritates aeternas, necessarias, et immutabiles intelligit, et, prout intuetur terminum eius, veritates temporales, contingentes, et mutabiles intelligit. Iam, si anima omnes notiones rerum per intuitionem illius actus, quo Deus res creat, acquirit, sequitur, medium, quo anima res cognoscit, esse ipsas ideas divinas, quia Deus, uti saepe innuimus, et alias ostendemus, res creat per ideas earum, quas in se habet; 2^o quoniam ideae Dei, prout in Deo sunt, rationem absolutam Dei constituunt, rationem absolutam non esse facultatem animae, sed esse medium, quo facultas animae res cognoscit⁴. Ne de cunctis hodiernis Ontologis dicamus, Vbaghsius luculenter edixit rationem *obiectivam*, sive rationem, quae veritates evidentes, necessarias, et universim acceptas complectitur, non esse facultatem animae, sed medium, per quod anima res intelligit, proindeque illam a ratione *subiectiva*, per quam anima res intelligit, distinxit². Itaque ratio absoluta, per quam anima veritates tum contingentes, tum necessarias cognoscit, non est aliqua facultas animae, sed est illud, quod veritatum utriusque generis cognitionem animae humanae exhibet, ob idque illud, per quod anima res intelligit.

⁴) Giobertius id, quod in aliis libris, uti saepe vidimus, fuse exposuerat, breviter confirmavit in loco *Protologiae* nuper prolato, eo quod « intelligibile, ait, nostra quidem sententia, cognitionem universim-spectatam, omnemque veritatem complectitur, quippe quod omnis veritas est necessaria, et ad ideam Entis, quae eadem cum intelligibili est, reducitur ».

²) Vid. p. 193-194.

At sententia Ontologorum de hac re, etsi a cousiniana differat, tamen in eosdem, ac ista, scopulos incidit. Id de Giobertio potissimum ostendemus, tum quod hic sententiam suam fusius, et diligentius, quam ceteri, explicuit, tum quod sententiae ceterorum ad illam facile revocantur. Re vera, sententia Giobertii panteismo affinis est. Nam, si ideae, quae rationem absolutam Dei constituunt, essent, uti Giobertius voluit, medium naturale, per quod homo veritates, sive necessarias, sive contingentes cognoscit, rationem humanam a ratione absoluta Dei non differre tenendum foret. Et sane, si medium, quo mens humana res naturaliter intelligit, sunt ipsissimae ideae, quae absolutam rationem Dei constituunt, consequitur unum, idemque esse lumen intelligibile, quo Deus, et mens humana res cognoscunt, quia lumen intelligibile non aliud est, quam illud, per quod Deus, et mens humana res cognoscunt¹, et lumen, per quod Deus res cognoscit, cum infinitum sit, nonnisi unicum esse potest. Iam, si lumen intelligibile, per quod Deus, et homo res cognoscunt, est unum, idemque, necesse est, ut una, eademque sit ratio, per quam Deus, et homo res cognoscunt. Etenim, quandoquidem ratio humana per lumen intelligibile ad res cognoscendas ordinem habet, lumen intelligibile ad essentiam eius pertinere debet, quia, cum quaelibet facultas naturalem ordinem ad operandum habeat, quidquid ad eius operationes necessario expostulatur, essenziale ipsi sit oportet. Vnde s. Thomas in loco, quem alibi exscripsimus, advertit animam nostram intellectualem dici, quia lumen intelligibile, quod est intellectus agens, es-

¹) Cum asserimus lumen intelligibile Dei esse id, per quod Deus res intelligit, non illud nobis volumus, lumen, per quod Deus se ipsum, et res a se creatas intelligit, esse distinctum ab essentia divina, quemadmodum in anima humana reapse distinguitur; si quidem, cum in Deo, uti in Theologia naturali dicemus, propter infinitam simplicitatem eius omnia unum, idemque sint, « ipse « (Deus), ut s. Thomas ait, est lumen, quo se ipsum videt »; *Qq. disp., de Verit., q. XVIII, a. 1 ad 1. Cf Quodl. I, a. 1 ad 2.*

sentiale menti nostrae est ¹. At si ipsum lumen , per quod ratio absoluta Dei res intelligit , ad essentiam rationis humanae pertinet , pro certo habendum est unicam , eandemque esse essentiam rationis divinae , et rationis humanae , quia lumen , per quod ratio divina res intelligit , ab ipsa ratione divina non distinguitur. Hinc , cum ea , quorum una , eademque est essentia , unum , idemque sint , rationem divinam , et rationem humanam esse unicam rationem secundum Giobertii placita dicendum est. Atqui identitas rationis divinae , et rationis humanae , uti saepe diximus , est proprium , et praecipuum dogma pantheistarum. Ergo sententia Giobertii pantheismo adfinis est ².

Giobertius rationem humanam ex eo , quod per lumen intelligibile Dei res intelligit , esse ipsam rationem divinam , non negavit , saepe asseruit ; sed hoc suum pronuntiatum a pantheismo abhorreere prae fracte contendit , quia ipsum cum dogmate creationis intime connectitur. Deus enim , secundum eius doctrinam , suum lumen intelligibile menti humanae largitur , eo quod , cum animam creat , intuitionem suipsius mundum creantis in ea creat. Iam , cum huiusmodi intuitio a Deo in anima creatur , sequitur ideas , quae in mente divina , sunt , quasque Deus per intuitionem suipsius cum ea communicat , esse terminum extrinsecum menti humanae , et ab hac separatum. At Giobertius ad creationis dogma frustra confugit , ut philosophiam suam a pantheismi nota liberaret. Nam , quocumque modo mens humana lumen , per quod res intelligit , assequatur , extra omnem dubitationis aleam positum est lumen illud intrinsecus , et substantialiter , ουσιωδως , rationi eius inesse oportere , quia , quemadmodum luculenter ostendimus , fieri nullo modo potest , ut facultas per principium , quod extra ipsam est , actiones suas exerat. Quocirca , si lumen , per quod mens humana res intel-

¹) Vid. II. citt. p. 84, not. 1, *Dynam.* vol. II, et p. 347, not. 1, vol. huius.—²) Cf p. 76 vol. II cit.

ligit, est ipsum lumen intelligibile Dei, inde necessario fluit lumen intelligibile Dei, quocumque modo ab anima adquiratur, esse essenziale rationi humanae, proindeque ideas divinae rationis, quae lumen illud constituunt, non solum non esse terminum extrinsecum, et separatum a ratione humana, sed etiam ipsam essentiam rationis humanae constituere.

Quod cum ita sit, liquet Giobertianos pantheismum non aliter vitare posse, quam si lumen intelligibile mentis humanae a lumine intelligibili Dei tanto intervallo segregent, quanto finitum ab infinito distat. Ast id efficere nequeunt, quin ad idealistarum castra confugiant, si quidem Giobertius non semel inculcavit sectatores methodi psychologicae, eo quod lumen intelligibile mentis humanae a lumine intelligibili Dei segregant, in idealismum ruere. Quapropter Giobertianis, secundum philosophiae suae placita, non alia ad vitandum pantheismum via patet, quam quae ad idealismum recto tramite ducit.

Giobertius ad utrumque scopulum, nempe pantheismum, et idealismum, vitandum, in posthumo *Protologiae* opere, uti alibi diximus, quandoque asseruit mentem nostram lumine Dei res intelligere non ex eo quod lumen, quo res intelligit, idem cum lumine Dei est, sed ex eo quod lumen, quo res intelligit, etsi sit proprium eius, tamen non segregatum a lumine Dei, uti vulgus Philosophorum vult, sed arcano quodam modo cum ipso coniungitur. Ast hoc effugium, praeterquam quod innumeris aliis eiusdem Auctoris locis contradicit, fundamentum cuiuslibet ontologismi, quemadmodum ibidem monuimus, tollit. Nam, quantumvis lumen proprium mentis humanae cum lumine Dei coniungi cogitetur, unum ab altero semper distinguitur, atque ideo dogma de identitate utriusque luminis, quae cum cuiuslibet ontologismi placitis necessario connectitur, minime existit¹.

¹) Vid. p. 76 et 77 vol. II cit.

Quisquis pantheisimum, et idealismum declinare re ipsa vult, cum s. Thoma teneat necesse est lumen, quo mens humana res intelligit, quodammodo esse, et dici posse lumen Dei, quia, cum Deus illud in mente humana creat, hanc participem divini luminis sui efficit, ita ut lumen mentis humanae sit *participatio* luminis Dei, quod ipse Deus est. « Lumen Dei, sanctus Doctor ait, quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Ps. 35, *In lumine tuo videbimus lumen* ¹ ». Certe, hac doctrina, quam s. Thomas, uti alibi diximus ², a s. Augustino didicit, in primis vitatur pantheismus, quippe quod lumen intelligibile mentis humanae, cum a lumine Dei, quod eius exemplar est, non per emanationem, uti Pantheistae volunt, sed per liberam creationem Dei in mentem humanam derivetur, a lumine Dei realiter distinguatur necesse est. Vnde scite s. Thomas inquit: « Quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis ³ ». Secundo vitatur idealismus, quia, si Deus per lumen, quod ipsa essentia Eius est, res, prout sunt in se ipsis, cognoscit ⁴, nemini dubium esse potest, quin mens humana per lumen intelligibile, quod Deus in ea creat, res, quoadvis huius luminis sinat, in se ipsis quoque intelligat ⁵.

Haec argumentatio, quam contra Giobertium concinnavimus, praecipuos ontologismi defensores, quos commemoravimus, etiam conficit. Et sane, ut a Ficino in-

¹) *Quodlib.* I, a. 1 ad 2. Cf II. citt. pp. 71-73, et p. 84 vol. II *Dynam.* Ne quis putet Scholasticos pantheismo favere, eo quod passim asserunt res creatas esse participes perfectionum, quae in Deo sunt, iuvat afferre hunc locum s. Thomae: « Dicendum, quod creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare, quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 ad 6. Cf I, q. LXXV, a. 6 ad 1.

²) Pag. 72 vol. II.—³) *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. I, a. 4 ad 2 *in contr.*

⁴) Legesis s. Thomam I, q. XIV, a. 6 ad 1.

⁵) Vid. p. 49, 98-100 vol. II cit.

cipiamus, hic ideas mentis divinae ab ideis mentis humanae, quas Deus in ipsa mente impressit, distinxit, quia has esse illarum *formulas*, sive characteres dixit; verum contendit mentem humanam res non intelligere, nisi cum per illas *formulas ideales* ex phantasiis rerum excitatas ad ideas mentis divinae convertitur, quia non nisi per hasce ideas divinas res intelligere valet. Ex quo vides, Ficini, non secus ac Giobertii, sententia, ideas divinae mentis esse lumen intelligibile, per quod mens humana res intelligit, ob idque rationem humanam esse ipsam rationem divinam. Certe, id Philosophus Florentinus non negavit, immo, ut diximus ¹, eo usque progressus est, ut vitam intellectualis animae in *perenni actu intellectus divini* consistere autumaverit.

Eadem fere Malebranchius docuit. Hic enim, si sensit, ut diximus ², rationem, per quam mens humana res intelligit, ab ipsa ratione Dei non differre, ex eo permotus est, quod censuit mentem humanam res tum mutabiles, tum immutabiles cognoscere per illas ipsas ideas, quae in Deo sunt, et per quas Deus res cognoscit. Nam, quoniam nos « Deum . . . videmus visu directo et immediato », necesse est, ut ideas rerum in Deo videamus, quia Deus illas « in efficacissima, adeoque maxime intelligibili sua substantia » complectitur; et, quoniam « ideae sunt res verae », inde fit, ut cum in Deo ideas suas videmus, res *per ideas suas* videamus ³.

Vbaghsius in eo Malebranchium deseruit, quod mentem nostram in Deo non solum ideas, sed etiam veritates nécessaires, aeternas, et immutabiles videre arbitratum est. Malebranchius enim luculenter docuit, et inculcavit nos in Deo non videre veritates, ne illas quidem, quae aeternae sunt, sed ideas earum, quia quidquid in Deo est, reale est, reales autem sunt ideae veritatum,

¹) Pag. 179, et 180.—²) Pag. 184, et 185.

³) Legesis prae ceteris locis lib. III, c. 6, et 7, vol. I, p. 217-227, ed. cit.

non ipsae veritates. Praestat audire ipsum Malebranchium, ut, quid a nuperis Ontologis ipse differt, pateat. « Exi-
« stimamus igitur, ait, veritates, eas etiam, quae aeter-
« nae sunt, ut his duo sunt quatuor, ne res quidem
« absolutas esse, tantum abest, ut credamus illas veri-
« tates esse Deum ipsum. Manifestum enim est hanc
« veritatem alia in re non consistere, quam in rela-
« tione, seu analogia aequalitatis, quae est inter his
• duo, et quatuor. Non dicimus itaque nos Deum vi-
« dere, dum videmus veritates . . . sed dum videmus
« ideas illarum veritatum: ideae enim sunt res verae,
« sed aequalitas inter ideas, quae est ipsa veritas, me-
« rae relationes. Cum, exempli gratia, dico pannum,
« quem metior, constare tribus ulnis, pannus, et ulnae
« sunt quid re existens, sed aequalitas inter ulnas, et
« pannum non est quid re existens, nihil est praeter
« analogiam, quae reperitur inter tres ulnas, et pannum.
« Cum dicimus his duo esse quatuor, ideae numerorum
« sunt res existentes quidem, sed aequalitas, quae est
« inter ipsas, nihil est praeter relationem. Itaque iuxta
« hypothesim nostram videmus quidem Deum, cum vi-
« demus veritates aeternas, non quod illae veritates sint
« ipse Deus, sed quia ideae, a quibus veritates illae pen-
« dent, sunt in Deo ¹ ». Contra ea, Vbaghsius cum Tho-
massinio ² et Mareto ³ pertendit veritates aeternas, ne-
cessarias, et absolutas esse natura sua obiectivas, et, quan-
doquidem solus Deus est Eus aeternum, necessarium,
et immutabile, ipsas dumtaxat in Deo esse, et dumtaxat
in Deo a nobis videri posse. Iam, cum hae veritates
sint ipsa obiectiva ratio Dei, simulque lumen intelli-
gibile, quo ratio subiectiva hominis res intelligit, sequi-
tur secundum Vbaghsium quoque rationem humanam a
ratione divina non distingui, quia, ut modo ostendimus,
lumen intelligibile, per quod facultas intelligendi res

¹) *De inquir. Verit.*, lib. III, c. 6, vol. I, p. 221 ed. cit.

²) Vid. p. 186.—³) Vid. p. 191, et 192.

intelligit, est ipsi facultati essentialē. Illud tacendum non est, Philosophum Lovaniensem hac in re, etsi ab aliis, ac Spinoza, principiis profectus sit, tamen ad eandem conclusionem, ac Spinozam, pervenisse. Etenim Spinoza, quemadmodum diximus, ex eo quod censuit res, quotquot sunt, esse certos modos attributorum Dei, inde confecit mentem humanam « ab adaequata idea essentialē for-
« malis quorundam attributorum Dei ad adaequatam
« cognitionem essentialē rerum » procedere ⁴. Vbaghsius vero sanxit nos naturas rerum cognoscere per intuitionem veritatum aeternarum, et has veritates, quas intuemur, esse ipsamet attributa Dei. Iam, quoniam visio veritatum aeternarum cognitionem rerum menti nostrae largitur, quia veritates aeternae exemplaria rerum sunt, mentem humanam a cognitione intuitiva attributorum Dei ad cognitionem rerum progredi secundum Vbaghsium, perinde ac Spinozam, dicendum est.

Cum haec ita se habeant, vides omnes Ontologos eadem, ac Giobertium, via in pantheismum ruere. Namque ex iis, quae modo diximus, luce meridiana clarius patescit eorum systemata in eo consentire, quod medium, quo mens humana res intelligit, sunt ipsae ideae, vel, secundum nonnullos, etiam veritates divinae, quae rationem divinam constituunt. Iam, quoniam medium, per quod facultas operatur, intrinsecum, et essentialē ipsi facultati esse debet, sequitur systemata Ontologorum in eo quoque consentire, quod rationem humanam cum divina, ob idque hominem, qui est subiectum rationis humanae, cum Deo, qui est ipsa ratio divina, secundum capitale dogma pantheismi, confundunt. Quocirca ab eis, perinde ac de Giobertio diximus, si pantheismum vitare velint, realis distinctio admittenda est inter lumen intelligibile, sive ideas, vel veritates, per quas mens humana res intelligit, et lumen intelligibile, sive ideas, per quas Deus se ipsum, et res a se diversas intelligit,

⁴) Vid. p. 181, et 182.

si quidem, nonnisi hac reali distinctione admissa, ratio humana a ratione divina, proindeque homo a Deo distinguere potest. Verum Ontologi, quos diximus, non minori, quam Giobertius, vi hanc distinctionem praefracte abiiciunt. Nam, si lumen, per quod mens humana res intelligit, proprium esse ipsius mentis dicatur, alii putant inde idealismum fluere, ex eo quod, cum illud lumen sit subiectivum, mens humana nihil de obiectiva natura rerum, eius ope, cognoscere posset, alii vero scepticismum, quia, cum illud lumen sit finitum, ideoque temporale, contingens, et mutabile, mens humana, eius ope, veritates aeternas, necessarias, et immutabiles, sine quibus nulla scientia existit, cognoscere non posset.

Itaque Ontologi, etsi unicam esse facultatem intelligendi in homine sentiant, tamen, eo quod tuentur hanc facultatem per ipsum lumen intelligibile Dei, sive per rationem absolutam, res intelligere, purum, putumque pantheismum profitentur, atque hunc, secundum philosophiae suae dogmata, effugere nequeunt, quin in idealismum aut in scepticismum praecipites ruant.

Restat, ut aliquid de sententia Gratryi innuamus. Hic, uti diximus, fontes cognitionis a facultatibus cognoscendi distinxit, et pro quolibet fonte peculiarem facultatem in anima agnovit. Iam, quod ad Dei cognitionem attinet, docuit fontem, ex quo anima ad Dei cognitionem assequendam trahitur, esse *sensum divinum*, et facultatem, per quam Dei cognitionem assequitur, esse *rationem*. Quamobrem Deus, Gratryi sententia, est unicum obiectum tum sensus divini, tum rationis; hoc discrimine, quod anima per sensum divinum versus Deum fertur, sive Deum *appetit*, et per rationem cognoscit Deum, aliaque multa, quae cognitione Dei continentur ⁴.

⁴) Deus, secundum Gratryum, est obiectum rationis non solum quando ratio viam *sylogisticam*, sed etiam, quando viam *inductivam*, sive *dialecticam* sectatur. Namque, etsi ratio in *via indu-*

Ne hactenus disputata repetamus, ex quibus hanc sententiam Gratrii esse omnino absurdam demonstratur, observatum hic volumus distinctionem sensus divini, et rationis, quam Gratrius confinxit, cum indubiis, perspicuisque dynamilogiae generalis pronuntiatis adversa fronte pugnare. Enimvero, in primis, quandoquidem anima humana res non per essentiam, sed per facultates, quae ab essentia promanant, cognoscit, et res sub qualibet ratione formali earum per specialem facultatem cognoscit, nemini dubium esse potest, quin quidquid ad obiecti sub speciali ratione formali considerati cognitionem immediate concurrat, ad facultatem cognoscendi, ad quam refertur, tanquam accidens necessarium eius, pertineat. Atqui secundum Gratrium sensus divinus cum ratione ad Dei cognitionem gignendam per se, et immediate concurrat. Ergo, si Gratrii sententia, sensus divinus praeter rationem in homine admittendus esset, ipsum non aliquid a ratione diversum, et seiunctum, sed accidens necessarium rationis esse oporteret.

Ex quo argumento illud quoque perspicere licet, absurdam esse distinctionem, quam hic Philosophus inter fontem cognitionis, et facultatem cognoscendi inculcavit. Re vera, fons cognitionis, eius iudicio, est id, per quod anima versus obiectum cognitionis fertur; facultas vero est id, per quod obiectum cognoscit, eiusque cognitionem elaborat. Iamvero id, ad quod anima per fontem cognitionis fertur, et id, quod per facultatem ipsi fonti respondentem cognoscit, et elaborat, obiectum unicum formale cognitionis esse debet: alioquin consensus inter unumquemque fontem, et facultatem ipsi respondentem deesset. Atqui, id, a quo obiectum rationem formalem suam habet, uti modo ostendimus, ad facultatem, ad quam ipsum obiectum pertinet, refertur. Ergo

tionis non ab infinito, uti in *via syllogismi*, sed a finito proficiatur, tamen ipsa non versatur circa finitum, nisi ut infinitum in eo deprehendat. Videsis *Logique* c.7, vol. II, p.171 sqq, ed. cit.

fons cognitionis ex ea parte, quatenus ad subiectum cognitionis spectat, a facultate cognoscendi distinguendus non est. Itaque Gratryus, cum fontes cognitionis a facultatibus cognoscendi seiunxisset, contra indubia dynamilogiae pronuntiata peccavit.

Praeterea, sensus divinus, prout a Gratryo exponitur, non alium ordinem ad rationem habet, quam qui, secundum Scholasticos, inter conatum, et actum existit; si quidem sensus divinus est propensio, per quam anima ad Dei, et divinorum attributorum cognitionem trahitur, ratio autem est facultas, per quam Deum, eiusque attributa cognoscit. Iam, si sensus divinus eum ordinem ad rationem habet, quem conatus ad actum, oportet ipsum eidem subiecto, ac rationem inesse, proindeque unum ab altera haud seiungi. Id evincere nobis licet duabus argumentationibus, nempe *directa*, et *indirecta*. Directa ita se habet: Conatus, et actus, qui circa idem obiectum versantur, ad eandem facultatem pertinent. Primo enim actus, uti antea diximus ¹, est perfectio, sive ut Scholae aiunt, *complementum* conatus. Atqui id, quod aliquid formaliter perficit, et id, quod ab eo perficitur, uni, eidemque principio inesse debent, quia perfectio, uti per se patet, nonnisi in re, quae per ipsam perficitur, existere potest. Ergo, si principium actus est facultas, conatus eidem facultati, ac actus, ad quem ordinem habet, insit oportet. Secundo, conatus, uti quoque ostendimus, ad actum ita se habet, uti id, quod est in potentia, ad id, quod circa idem obiectum est in actu ². Atqui unicum et idem est subiectum, aut principium, quod prius in potentia, et postea in actu esse consideratur. Ergo unicum esse oportet subiectum conatus, et actus.

Altera argumentatio, nempe *indirecta*, haec est: Quandoquidem sensus divinus, et ratio, si probe intelligantur, tamquam conatus ad actum, ad se invicem referuntur, is, qui unum ab altero seiungit, fontem cognitionis sine

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 48.—²) Cf p. 51-52 vol. I cit.

ullo actu cognitionis, et facultatem cognoscendi sine ulla propensione ad cognoscendum, nempe sine conatu admittat necesse est. Etenim, cum id, per quod unum ab altero distinguitur, commune ambobus esse nequeat, consequitur nec actum cognitionis sensui divino, nec propensionem, sive conatum ad cognitionem rationi convenire posse, quia sensus divinus, et ratio, secundum Gratryum, ut dictum est, ab se differunt, quod ille est propensio animae ad cognitionem, haec autem facultas, qua anima cognoscit. Atqui perabsurdum est esse tum fontem cognitionis, qui nullam cognitionem gignit, tum facultatem sine conatu. Ergo fontem cognitionis a facultate cognoscendi secundum Gratryum seiungere perabsurdum est.

Illud porro tacendum non est, ipsam appellationem sensus divini, quam Gratryus usurpavit, esse valde abnormem. Nam, cum omnis facultas, sive functio, sive fons cognitionis ab objecto suo nomen sumat, fontem cognitionis, cuius terminus est Deus, sensum divinum appellare absurdum est, quia Deus est obiectum maxime omnium intelligibile. Adiectivum *divini*, quod Gratryus sensui addidit, difficultatem auget, tantum abest, ut tollat; si quidem, cum speciem sensus determinat, naturam sentientem illius fontis, nedum non tollit, magis, magisque declarat.

Praestat denique quaedam praecipua argumenta explodere, quibus adversarii ad sua systemata probanda maximam vim, maximamque evidentiam inesse sibi persuaferunt.

Obii. Ratio superior est regula rationis inferioris. Atqui id, quod alterius est regula, extra illud, cuius est regula, esse debet. Ergo ratio superior extra subiectum, in quo ratio inferior est, nempe extra hominem, esse debet.

Resp. *Dist. mai.* Ratio superior est regula rationis inferioris, quia cognoscit principia aeterna, necessaria, et immutabilia, quae iudiciorum rationis inferioris normae esse debent, *conc. mai.*; quia principia aeterna, necessaria,

et immutabilia, obiective considerata, sunt ipsamet ratio superior, *neg. mai.* Distinguo etiam *min.*; si per regulam intelligantur principia, quibus ratio superior ad iudicandum de rebus utitur, *conc. min.*; sin ipsamet ratio, quae illis principiis utitur, *neg. min.* Ergo *Neg. cons.*

Vt huius argumenti, quod Psychologistae e schola Cousinii, et Ontologi tantopere inculcant, vanitatem perspiciamus, satis est nobis in memoriam revocare ea, quae de modo, quo ratio superior est regula rationis inferioris, huc usque exposuimus. Enimvero, quocumque modo ratio superior principia aeterna cognoscere dicatur, sive per intuitionem Dei, uti Ontologistae volunt, sive per contemplationem suipsius, aut rerum sensilium, uti diversis Psychologorum scholis placet, illud certum est, huiusmodi principia esse mente humana superiora, propterea quod ipsa, cum sint, monente s. Thoma, *similitudines veritatis increatae*, obiectivam suam realitatem in veritate increata, nempe in Deo, habent. Iam, si principia, quibus ratio superior utitur, mente humana superiora sunt, consequens est 1° rationem humanam, cum de rebus secundum principia aeterna iudicat, secundum aliquod, quod ea superius est, iudicare, hoc est secundum veritatem aeternam, quae Deus est. Prima principia, s. Thomas ait, quorum cognitio est nobis « innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis: « unde, secundum quod per eas de aliis iudicamus, « dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, « vel veritatem increatam¹ ». 2° Rationem humanam, prout principia aeterna cognoscit, et secundum illa de rebus iudicat, iure, meritoque *superiorem* appellari. « Ratio superior, ait idem Doctor, . . . rebus terrenis « intendit, secundum quod regulatur rationibus aeternis² ». 3° Rationem, prout superior est, suipsius,

¹) *Qq. disp.*, De Ver., q. X, a. 6 ad 6.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. 3, a. 1 sol. Cf s. Bonaventura, *Centil.*, part. 3, § 20.

prout inferior est, normam esse. Namque, cum principia temporalia, quae sunt obiectum rationis inferioris ad principia aeterna, quae sunt obiectum rationis superioris, revocentur, consequitur rationem superiorem ex eo, quod principia aeterna rerum cognoscit, esse natura sua normam rationis inferioris, quae principia rerum temporalia cognoscit, quia illud, quod ad aliud reducit, eique subiicitur, ab eo normam sui accipit. Vnde s. Bonaventura scribit: « Dicendum, quod non solum actus eius « est ad superna, sed etiam actus eius est ad discernere, « et sentire de his, quae fiunt, in regno animae¹ ». Quamobrem ratio humana, cum de rebus iudicat, non solum principia sua temporalia, ob quae inferior dicitur, ad principia aeterna, ob quae superior nuncupatur, tanquam ad libellam, exigere potest, sed etiam tum dumtaxat de rebus recte iudicat, cum principia temporalia, secundum quae de rebus iudicat, principiis aeternis consentanea sunt, quippe quod « rationes inferiores regulantur « dae sunt secundum superiores ».

Ex his omnibus, quae antea solide demonstravimus, nullo negotio intelligitur rationem superiorem, per quam mens humana veritates aeternas, necessarias, et immutabiles cognoscit, et per quam secundum hasce veritates de rebus iudicat, non esse rationem absolutam Dei, quemadmodum Ontologi pertendunt, aut rationem impersonalem, quam hodierni Eclectici, duce Cousinio, comminiscuntur. Et sane, ratio superior est norma rationis inferioris, quia principia temporalia, quae sunt obiectum rationis inferioris, ad principia aeterna, quae sunt obiectum rationis superioris, tanquam ad causam exemplarem sui, reducuntur. Iamvero, quocumque modo ratio superior principia aeterna, quorum gratia est norma rationis inferioris, cognoscere dicatur, procul dubio medium, quo illa cognoscit, aliquid, extra ipsam

¹) In lib. II Sent., Dist. XXIV, part. 2, a. 2, q. 2 ad arg.

²) Qq. dispp., De Verit., q. XV, a. 2 ad 15.

mentem positum, esse nequit. Namque, uti saepe dictum est, quoniam principium, quo subiectum aliquid operatur, intrinsecus ipsi operanti esse oportet, principium, quo mens humana veritates aeternas cognoscit, quodcumque esse dicatur, intrinsecus ipsi menti esse debet. Vnde sapienter s. Bonaventura monuit rationi superiori praeter leges aeternas opus esse lumine interno, ut de rebus iudicium ferat. « Ratio superior, inquit, non solum habet
 « iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium ¹ ». Quamobrem aut negandum est mentem humanam veritates aeternas cognoscere, vel concedendum est ipsam illas per medium sibi naturaliter insitum cognoscere. Ontologi, et Cousiniani primum non negant, immo vehementer inculcant. quia, si negetur, scepticismum minime vitari posse iure optimo decernunt. Ast alterum concedere nobis praeferre abnuunt, ex eo, uti in obiectione vidimus, in primis permoti, quod, si rationi humanae principium, per quod veritates aeternas cognoscit, intrinsecus inesset, ipsa in se regulam iudiciorum suorum haberet. Iam hoc contradictorium esse ipsi contendunt, quippe quod, si ratio regulam iudiciorum suorum in se haberet, ipsa esset simul *regula*, et *regulata*. Hinc mordicus tuentur regulam, qua ratio in suis iudiciis utitur, oportere esse aliquid, quod extra ipsam rationem est, et, quoniam regula superior est eo, cuius est regula, esse etiam aliquid, quod supra rationem est. Hanc regulam vero Ontologi censent non aliud esse, nisi rationem divinam, quia nonnisi ratio divina extra, et supra mentem humanam est; sed Eclectici volunt esse rationem, sive, ut nuper Cousinius dixit, veritatem *impersonalem*, quia haec, eo quod est media inter rationem divinam, et humanam, extra omnes rationes humanas, sive personales, existit,

¹) In lib. II Sent., Dist. XXIV, p. 2, a. 1, q. 1 *resol.* Certe, ob hoc lumen internum ratio superior « etiam intendit sibi, et ad se « convertitur »; ibid. *ad arg.*

atque eo quod principia aeterna, quae a ratione divina accipit, cum rationibus personalibus communicat, his superior est. Verum ipsi vehementer falluntur. Etenim, si ratio humana in se principium habere dicatur, quo veritates aeternas cognoscit, inde non consequitur hasce veritates aeternas in ea realitatem suam obiectivam habere. Re sane vera, anima, uti ostensum est, quidquid cognoscit, in se ipsa, et per medium sibi naturaliter insitum cognoscat necesse est. At vero, inde deducendum non est, quidquid anima cognoscit, esse in ea reale, et obiectivum. Nam, cum ipsa naturas rerum per species, quas ope intellectus agentis ex phantasmatis abstraxit, cognoscit, certe illas cognoscit in se, quia in se habet et intellectum agentem, nempe lumen intelligibile, quo species ex phantasmatis abstractas in se recipit, per easque res intelligit. « Lucis intellectualis, s. Thomas « subdit, est intelligibilia facere in actu, et perficere intellectum possibilem ad cognoscendum, quod in nobis « faciunt species illuminatae lumine intellectus agentis¹⁾. At, quoniam species intelligibiles rerum ipsas res repraesentant, efficitur, ut anima, etsi naturas rerum per suas species in se cognoscat, tamen ipsas, prout reales et obiectivae in se sunt, cognoscat, et, prout obiectivae, et reales sunt, obiectum cognitionis eius sint. Ad rem s. Thomas: « Res cognita dicitur esse cognitionis obiectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa « subsistens: licet de re tali non sit cognitio, nisi per id, « quod de ipsa est in cognoscente²⁾. Cum vero rationes rerum iam sibi compertas ad Deum rerum omnium auctorem refert, illas notiones in Deo realitatem obiectivam habere, et, prout in eo sunt, aeternas, necessarias, et immutabiles esse cognoscit. Hinc anima rationes ae-

¹⁾ In lib. III Sent., Dist. XIV, q. I, a. 1 sol. 3 c. Cf *Dynam.* vol. II cit., p. 52, 83-93, 138, 139.

²⁾ De Verit., q. XIV, a. 8 ad 5. Cf II. citt. p. 355, not. 5

ternas rerum in se, et per lumen sibi proprium, et intrinsecum intelligere potest, etiamsi illae rationes in Deo, non in ea, realitatem obiectivam habeant. Quin immo eo ipso, quod illas rationes cognoscit, illas in Deo realitatem obiectivam habere intelligit, si quidem ad notiones aeternas rerum cognoscendas ex eo pervenit, quod notiones temporales earum ad Deum refert. « Dicendum, « scribit s. Thomas, quod superioris rationis obiectum secundum conditionem naturae . . . sunt rationes quaedam a Deo in mentem influentes, et a creaturis acceptae, quibus ad aeterna conspicienda perficimur ¹ ».

Quae cum ita sint, primo perspicis rationem superiorem non esse per se regulam rationis inferioris, sed ipsam a Deo accipere regulam, qua rationem inferiorem regit. Nam, quoniam principia aeterna, quibus ratio superior ad rationem inferiorem regendam utitur, non in ea, sed in ratione divina obiectiva, et realia sunt, procul dubio ratio divina est regula, quam ratio superior ad inferiorem regendam adhibet. Hinc s. Thomas subdit: « Regula « omnis veritatis est Deus ² »; atque alibi: « Prima mensura, et regula omnium est divina Sapientia ³ ». Quamobrem ratio superior, ut scite a Scholasticis dictum fuit, ad rationem divinam, tamquam *regulata*, et ad rationem inferiorem, tamquam *regula*, refertur; si quidem, quemadmodum iudicia rationis inferioris sunt recta, si cum principiis rationis superioris consentiant, ita iudicia rationis superioris recta sunt, si principia, quibus ipsa in iudiciis suis utitur, in ratione divina realitatem obiectivam reapse habent. Id luculenter Albertus M. significavit perpaucis hisce verbis: « Superior portio est re- « gens, et non regula: regula enim est iustitiae divinae « ratio ⁴ »; et post eum s. Thomas: « Ratio humana secundum se non est regula rerum: sed principia ei natu-

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XVIII, a. 1 ad 9.*

²) *I, q. CVII, a. 2 c.*

³) *In lib. III Sent., Dist. XXIII, q. I, a. 1 sol.*

⁴) *In lib. II Sent., Dist. XXIV, a. 12 ad aliud 2.*

« raliter iudita sunt regulæ quaedam generales, et mensuræ omnium eorum, quæ sunt per hominem agenda ¹ ».

Secundo, ex dictis quoque perspicis illos Philosophos, qui rationem, per quam mens humana de rebus secundum principia æterna iudicat, facultatem ipsius mentis esse dicunt, rationem humanam *mensuram veri* minime facere. Hoc absurdum, impiumque consectorium Giobertius Psychologis saepe obiecit; sed inscite. Etenim, cum verum in naturis rerum fundetur, sequitur mensuram verorum esse principia æterna, ad quorum exemplar Deus res condidit, quia res, prout illis principiis consentaneæ sunt, veræ sunt, et, cum illa principia non in ratione humana, sed dumtaxat in ratione absoluta Dei realia et obiectiva sint, hanc, non vero illam, esse veri mensuram. Et sanè, quoniam compositio, quæ in omni principio, sive iudicio occurrit, ut in *Logica* dictum est, aliquem modum *τὸν esse* complectitur, inde necessario fluit, quemadmodum s. Thomas advertit, rationem divinam, quæ est ipsum *esse*, sive *esse* per essentiam, in se habere exemplar omnium iudiciorum, sive principiorum; et, quandoquidem *esse* per essentiam, quod est ratio divina, est mensura omnis alterius *esse*, rationem divinam esse mensuram omnis alterius iudicii. « Compositio enunciabilis, inquit, significat aliquod esse rei; et sic Deus per suum esse, quod est Eius essentia, est similitudo omnium eorum, quæ per enunciabilia significantur ² »; atque alias: « *Esse (Dei)*. . . est ipsum suum intelligere, et suum intelligere est mensura, et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus ³ ». Ratio superior autem, quam secundum Scholasticos exposuimus, regulam rationis inferioris dicta est, non quod ipsa continet in se principia æterna, quæ iudiciorum rationis inferioris normæ sunt, atque ex eo quod illa principia in se continet, est mensura veritatis iudiciorum eius,

¹) 1^a 2^{ae}, q. XCI, a. 3 ad 2. — ²) I, q. XIV, a. 14 ad 2.

³) Ibid., q. XVI, a. 5 c.

sed quod mens humana per rationem superiorem cognoscit principia aeterna, et per haec, tanquam normas immutabiles veritatis, iudicia, quae per rationem inferiorem efficit, moderatur.

Argumentatio, quam ad Giobertii difficultatem solvendam secundum psychologismi principia confecimus, vim suam sumit ab hoc generali argumento: Mensura cuiusque rei est illud, quod est primum principium eius. Atqui primum principium cuiusque veri, sicut et cuiusque esse rerum, est intellectus divinus, non vero intellectus humanus, quia intellectus divinus ex eo, quod ideas rerum in se habet, res producit, et intellectus humanus res, eo quod a Deo productae sunt, cognoscit. Ergo mensura cuiusque veri, sicut et cuiusque esse, est intellectus divinus, non vero humanus. « Intellectus, Aquinas subdit, « qui est causa rei, comparatur ad ipsam, sicut regula, et mensura. E converso autem est de intellectu, « qui accipit scientiam a rebus ¹ »; et rursus: « Intellectus divinus est causa rei, unde oportet, quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque « mensuretur per suum primum principium ² ».

Cum haec ita se habeant, Giobertius Psychologis iniuria obiecit eos mentem humanam mensuram veri efficere, eo quod rationem, per quam mens humana secundum principia aeterna, necessaria, et immutabilia de rebus iudicat, facultatem ipsius mentis esse contendunt. Nam Psychologi docent rationem superiorem, quoties secundum principia aeterna de rebus temporalibus iudicat, esse regulam rationis inferioris, quia ipsa per principia aeterna iudicia rationis inferioris moderatur; sed non asserunt rationem superiorem esse regulam, sive mensuram veritatis iudiciorum rationis inferioris, quia veritas horum iudiciorum oritur a veritate principiorum aeternorum, quae in Deo, non in ratione humana, realitatem habent.

¹) I, q. XXI, a. 2 c.; cf 1^a 2^{ae}, q. XCI, a. 1 ad 3.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 2 ad 2.

Vt hactenus dicta contrahamus, solutio difficultatis, quam proposuimus, huc redit : Ratio, quae circa aeternum, necessarium, et immutabile versatur, sive superior, sive absoluta dicatur, est norma rationis, quae circa temporale, contingens, et mutabile versatur, quaeque inferior a Scholasticis dicta fuit, non quod aeternum, necessarium, et immutabile in se continet, sed quod illud cognoscit. Iam, si res ita se habet, liquet non oportere, ut extra mentem humanam existat ratio sive superior, sive absoluta, per quam mens humana principia aeterna cognoscit, et per haec de rebus iudicat, sed oportere, ut extra ipsam existat ratio, quae illa principia aeterna rerum in se complectitur. Atqui ratio, quae principia aeterna rerum in se continet, est ratio divina, et ratio, quae illa cognoscit, et secundum ea de rebus iudicat, est ratio humana. Ergo non ratio, per quam mens humana de rebus secundum principia aeterna illarum iudicat, sed ratio divina, in qua illa principia realitatem habent, extra mentem humanam esse debet. Illa autem ratio, per quam mens de rebus secundum principia aeterna iudicat, uti ab initio monuimus ¹, superior dicta fuit, non quia super mentem humanam est, sed quia principia, secundum quae iudicat, superiora mente humana sunt; quemadmodum eadem ratio, prout de rebus per principia earum temporalia iudicat, inferioris nomen habuit, quia principia temporalia infra mentem humanam sunt.

Inst. Atqui ratio superior, etiam prout veritates aeternas, necessarias, et immutabiles cognoscit, extra mentem humanam sit oportet. Ergo responsio futilis est.

Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Aeternum, necessarium, et immutabile nonnisi per rationem aeternam, necessariam, et immutabilem cognosci potest. Atqui ratio aeterna, necessaria, et immutabilis non est ulla ratio humana, sed divina. Ergo ratio superior etiam considerata, prout veritates aeternas, necessarias, et immu-

¹) Cf p. 316.

tabiles cognoscit, extra mentem humanam esse, ob idque ratio divina, aut impersonalis esse debet.

Resp. *Neg. mai.* Hocce argumentum, uti per se patet, vim suam ex illo pronuntiato sumit, quod absolutum nonnisi per absolutum cognosci potest. Ast hoc pronuntiatum, de quo passim aliquid innuimus, falsum est tum quod absurdo fundamento ontologico innititur, tum quod absurdum in se est, tum denique, quod ad exitiales errores ducit.

Principio, fundamentum ontologicum, cui innititur, absurdum est. Re vera, non alia causa assignari potest, cur absolutum nonnisi per absolutum cognosci queat, quam quod inter cognitum, et cognoscens identitas naturae esse debet; si enim subiectum cognoscens posset aliud, quam se ipsum, cognoscere, nihil foret, cur absolutum nonnisi par absolutum cognosci posse diceretur. Id historia philosophiae luculenter commonstrat. Re vera, ut de Parmenide, aliisque antiquissimis taceamus, Neoplatonici, ex eo quod ens, et cogitationem unum, idemque esse persuasum eis fuit, absolutum non posse cognosci, nisi per ipsum absolutum collegerunt. Namque universa schola alexandrina a Plotino, praecipuo eius auctore, usque ad Procli, eiusque successores, uti saepe innuimus, vehementer, pugnaciterque contendit mentem humanam non posse absolutum cognoscere, nisi, *simplificationis* ope, personalitatem suam exuat, seque esse ipsummet absolutum cognoscat ¹. In recenti aetate nuperi Transcendentales post Spinozam, ex eodem pronuntiato identitatis entis, et cogitationis profecti, eo pervenerunt, ut assererent spiritum humanum esse ipsum Deum, qui vel sub forma spiritus se manifestat, uti Schellingius voluit, vel in tertio evolutionis suae momento suipsius conscius fit, quemadmodum Heghelius obganniit ². Atqui pronuntiatum de identitate entis, et cogitationis est proprium pantheismi,

¹) Vid. *Dynam.*, vol. II, p. 227.

²) Cf Wilm, *Histoire de la phil. allem.* etc., vol. IV, 1849.

quia Pantheistae, cum unitatem substantiae admittant, asserere coguntur cogitationem non aliud esse posse, nisi ipsam divinam substantiam, quae sub aliquo modo, vel forma se manifestat, et pantheismum Parmenides, aliique, quos modo commemoravimus, usque ad Heghelium, reapse professi sunt. Ergo pantheismus est fundamentum ontologicum sententiae, qua absolutum non nisi per absolutum posse cognosci statuitur.

Giobertius hanc sententiam, prout a Transcendentalibus, aliisque exposita fuit, e pantheismi fonte promanare lubenter fassus est. Verum pertendit ipsam a pantheismo omnino seiungi, si dicatur mentem humanam habere cognitionem *simplicem*, non vero *absolutam*. Absoluti, et rationem divinam non esse ipsam rationem, qua mens humana Absolutum intelligit, sed esse lumen intelligibile, per quod ratio humana illud intelligit. Etenim cognitio absoluta Absoluti, quippe quae cognitionem essentiae realis Absoluti complectitur, propria ipsius Absoluti est, mentique humanae convenire nequit, quia haec per intuitionem Absoluti essentiam realem eius minime apprehendit. Hinc, si illud pronuntiatum, quod Absolutum non potest cognosci, nisi per Absolutum, de absoluta cognitione Dei intelligatur, quemadmodum a Neoplatonicis, nuperisque Transcendentalibus re vera intellectum est, procul dubio cum pantheismo arcte connectitur. Idem dicendum est, si ratio divina esse dicatur ratio, per quam mens humana Absolutum intelligit. Etenim, si ratio, per quam mens humana Absolutum intelligit, est Ratio divina, certe ratio humana est aut secundum Spinozam ipsa Ratio divina, quae per rationem humanam explicatur, aut secundum Schellinghium Identitas absoluta, quae sub forma spiritus se manifestat, aut secundum Heghelium Idea-Ens, quae in spiritu humano sui conscia evadit; singulis enim hisce, aliisque modis animam humanam secundum diversa pantheistarum systemata vel modum, vel manifestationem, vel quamdam evolutionem infinitae substantiae Dei esse decernitur. Con-

tra ea, Giobertius censuit pantheismi scopulum prorsus vitare, quisquis sentiat 1° mentem humanam per intuitionem cognitionem simplicem, non absolutam Dei adipisci, quia per illam non essentiam, sed substantiam Dei intelligit; 2° rationem divinam esse lumen intelligibile, per quod ratio humana res intelligit, non vero ipsam rationem humanam, licet ratio humana ex eo, quod res per lumen intelligibile Dei intelligit, ipsamet ratio divina quodammodo dici queat.

Verum, haec duo diverticula prohibere non possunt, quin Giobertius in pantheismum, quem vitare vult, incidat. Non primum, quippe quod absurdum est. Namque primo absurdum est, mentem humanam Deum intueri, nec tamen essentiam realem eius apprehendere, quippe quod, uti alias ostendemus, cum Deus simplicissimus sit, haud possibile est mentem nostram Deum intueri, quin Eum, prout re vera in se est, cognoscat. Secundo, absurdum est cognitionem essentiae realis Dei, prout Deus re vera in se est, esse ita propriam mentis divinae, ut menti humanae nullo pacto convenire queat. Etenim cognitio alicuius rei potest esse vel adaequata, sive ut scholae aiunt, *comprehensiva*, vel inadaequata, sive non *comprehensiva*. Comprehensiva, uti s. Thomas docuit, est, cum res cognoscitur secundum illum modum perfectum, quo ipsa per se cognosci potest, sive tantum cognoscitur, quantum cognosci potest; non *comprehensiva* autem est, cum res, etsi tota cognoscatur, tamen cognoscitur secundum modum minus perfectum, quam quo ipsa per se cognosci potest¹. Iam procul dubio *comprehensiva* cognitio essentiae realis Dei, hoc est ea, quam Giobertius cognitionem absolutam Absoluti dixit, menti humanae repugnat; namque, uti s. Thomas monuit, quandoquidem « Deus infinite cognoscibilis est », profecto « nullus intellectus creatus pertingere potest ad illum » perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo

¹) Vid. *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. VIII, a. 2; et I, q. XII, a. 7.

« cognoscibilis est ¹ », quia nullus intellectus creatus vim infinitam intelligendi habet. At, cum cognitio non comprehensiva essentiae realis Dei non sit infinita, non repugnat mentem humanam aliquo supernaturali lumine a Deo perfundi, ut essentiam eius, prout ipsa in se est, inadaequate cognoscere valeat ². Quocirca Giobertius, eo quod in universum asseruit cognitionem essentiae realis Dei esse propriam solius mentis divinae, falsus est, quia cognitionem *comprehensivam*, sive absolutam essentiae divinae, a cognitione *non comprehensiva* eius minime distinxit.

Nec alterum diverticulum Giobertium a pantheismo abducere valet, quin immo in illum magis, magisque propulsat. Hoc, quamvis a nobis fuisse demonstratum sit, iuvat aliis argumentis evincere, quae ad hanc sententiam Giobertii conficiendam opportuna sunt. Et sane, si ratio humana per lumen intelligibile Dei res intelligeret, consequens foret mentem humanam vi infinita intelligendi praeditam esse, proindeque essentiam Dei non solum posse intelligere, sed etiam comprehendere. Re vera, cum mens humana, ut saepe diximus, per lumen, quo res intelligit, intelligens fiat, oportet tantam esse vim intellectivam eius, quantum est lumen, per quod res intelligit. « Virtus cognoscentis, ait s. Thomas, proportionatur medio cognoscendi ³ ». Atqui lumen intelligibile Dei est infinitum. Ergo, si lumen, per quod mens humana res intelligit, esset lumen intelligibile Dei, vis intellectiva mentis humanae infinita quoque foret. At si infinitum esset lumen, per quod ratio humana res intelligit, et infinita esset virtus rationis humanae, quae res intelligit, infinitam quoque esse vim intellectionis humanae dicendum foret. Nam, cum lumen intelligibile, sive medium intelligendi, et virtus intelligendi ad intellectionem efficiendam, tanquam causae naturales, concurrant, oportet perfectam proportionem intercedere inter

¹) I, q. XII, a. 7 c. — ²) Vid. s. Thomam in qq. citt. et alibi.

³) *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 2.

lumen intelligibile, et virtutem intelligendi, et intelligentionem, quae utriusque effectus est. Ad rem s. Thomas: « Sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo, quod manifestatio proportionetur lumini, per quod fit, sicut effectus proportionatur suae causae ¹ ». Iam, si vis intellectionis humanae esset infinita, inde sequeretur rationem humanam posse comprehendere infinitum, propterea quod, uti s. Thomas monuit, « quantitas cognitionis . . attenditur . . secundum efficaciam actus circa obiectum ² ». Atqui sola ratio divina, quippe quae sola infinita est ³, infinitum comprehendere potest, si quidem ad comprehensionem cognitionis, aiente s. Bonaventura, aequalitas inter cognitum, et cognoscens requiritur: « Ad cognitionem comprehensionis requiritur proportio aequalitatis, et aequiparantiae ⁴ ». Ergo, si ratio humana per lumen intelligibile Dei res intelligeret, una, eademque cum ratione divina foret. Iamvero, hoc est dogma proprium pantheismi, quia, cum in Deo ratio ab essentia non distinguatur, ratio humana non potest esse eadem cum ratione divina, nisi homo idem cum Deo sit. Rursus illud patescit, quod sexcenties diximus, scilicet non posse pantheismum vitari, si lumen, quo mens humana res intelligit, ipsum lumen intelligibile Dei esse dicatur. Quapropter Giobertius pantheismum minime effugit, eo quod rationem divinam esse lumen, quo ratio humana res intelligit, non ipsam rationem humanam docuit; si quidem, uti diximus, si lumen, quo ratio humana res intelligit,

¹) 1^a 2^{ae}, q. CLXXI, a. 1 c. Idem sanctus Doctor hoc generale pronuntiatum statuit: « Efficacia actionis mensuratur secundum « virtutem agentis »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 1 ad 9.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. XXV, q. II, a. 2 sol. 1 c. Cf p. 390, not. 1, *Dynamil.* vol. II.

³) « In Deo, s. Bonaventura scribit, idem est essentia, quod « virtus, et utraque est infinita »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, part. I, a. 1, q. 1 ad arg.

⁴) *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 1, ad arg.

est ipsum lumen intelligibile Dei, ratio humana est ipsa ratio divina, et, si ratio humana a ratione divina non distinguitur, mens humana vel modus divinae cogitationis, vel forma, sub qua Absolutum se manifestat, vel ipse Deus, qui in spiritu humano conscius sui fit, secundum diversa Pantheistarum placita, dicenda est.

Illud quoque observandum est, ex duobus capitibus, ob quae Giobertius sententiam suam a pantheismo alienam esse sibi persuasit, unum cum altero pugnare. Etenim nos, secundum philosophiae catholicae dogma, asserimus mentem humanam non posse essentiam Dei comprehendere, quia, cum lumen, quo ipsa res intelligit, sit finitum, essentia Dei est obiectum, quod vim luminis humani infinite supergreditur. « Virtus divinae essentiae, « s. Thomas inquit, qua est intelligibilis, excedit . . . « omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est « cognoscitivus: veritas enim divinae essentiae, qua cognoscibilis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod « aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat ¹ ». At, si ratio humana per infinitum lumen Dei res intelligeret, ipsa essentiam Dei, prout ipsa in se est, non solum cognoscere, sed etiam comprehendere deberet, quia virtutem intellectionis virtuti medii, per quod intellectio fit, consentaneam esse oportet. Itaque, Giobertius, cum docuit mentem humanam cognitionem absolutam Absoluti non posse habere, et lumen, quo ipsa res intelligit, esse lumen intelligibile Dei, duo secum pugnantia asseruit.

Ex quibus omnibus perspicis Giobertium, hodiernos Lovanienses, Maretum, aliosque vehementer falsos esse, quod veritatem illius pronuntiati, nempe absolutum non nisi per absolutum posse cognosci, e pantheismi fundamento, cui Neoplatonici, et Transcendentales illud superstruxerant, separari posse sibi persuaserint.

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. VIII, a. 2 c.*

Practerea, pronuntiatur, de quo agimus, non solum absurdo fundamento superstruitur, sed etiam, uti diximus, absurdum in se est. Si enim absolutum non posset ab anima cognosci, nisi per ipsum absolutum, tenendum foret aut animam cognoscere absolutum, quin habeat in se ullum lumen intelligibile, per quod illud cognoscere possit, aut lumen intelligibile, per quod anima absolutum cognoscit, esse ipsum absolutum. Atqui primum est absurdum, quia cum, uti ex s. Thoma vidimus, nulla actio possit alicui subiecto convenire, nisi « per aliquod principium formaliter ei inhaerens ¹ », anima absolutum cognoscere non potest, nisi per lumen intelligibile, quod ei formaliter inhaeret; unde idem sanctus Doctor ait: « Omne, quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscitur ² ». Absurdum vero est alterum, quia, si lumen, quo anima absolutum cognoscit, esset ipsum absolutum, anima cum absoluto, uti dictum est, confunderetur, proindeque anima absolutum cognoscens non aliud esset, quemadmodum Heghelius voluit, quam ipsum Absolutum, quod se cognoscit, cum in spiritu humano consciunt sui fit.

Denique idem pronuntiatur ex eo etiam falsum esse demonstratur, quod inde funesti errores promanant. Enimvero, si illud a pantheismo, quo superstruitur, et quem in se continet, segregetur, cum semiscepticismo, vel scepticismo absoluto dumtaxat componi quit. Namque absolutum, secundum Ontologos illius pronuntiati fautores, a ratione humana cognosci nequit, nisi ratio humana vel sit ipsum absolutum, quod se ipsum cognoscit, vel saltem, uti Giobertius voluit, lumen, quo ratio absolutum cognoscit, sit absolutum. Atqui, utrumlibet horum duorum admittatur, pantheismus, ut modo ostensum est, admittitur. Ergo pantheismus, in quem Ontologi pronuntiati, de quo agimus, fautores incurrunt, vitari nequit, nisi

¹) I, q. LXXIX, a. 4 c. Cf *Dynam.* vol. II, p. 63, not. 1.

²) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. IX, a. 1 ad 2.

absolutum a ratione humana cognosci non posse dicatur. Hoc Jouffroyi ¹, Hamiltoni ², Remusatii ³, Peissei ⁴, Haureavii ⁵, aliorumque nuperorum, qui philosophiae reidianae placita evolverunt, exemplo comprobatur. Namque hi, cum persuasum habuissent absolutum non posse cognosci, nisi per ipsum absolutum, a pantheismo non aliter cavere posse optime perviderunt, quam si absolutum menti humanae impervium esse tenerent. Ast hoc modo, si pantheismus vitatur, in illud semiscepticismi genus, quod a reidianae philosophiae principiis, ut saepe innuimus, et alias ostendemus, sponte sua fluit, necessario incurritur.

Quod si hoc pronuntiatum: *absolutum nonnisi per absolutum cognosci potest*, ad illud principium universalius reducatur, cum quo revera connectitur, nempe aeternum, necessarium, et immutabile per id, quod est temporale, contingens, et mutabile, cognosci non posse, inde absolutus scepticismus existet. Scotus hoc consecrarium illius principii paucis verbis aperuit, quae huc, ni fallimur, redeunt: Principium, per quod anima res intelligit, prout in anima est, mutabile esse debet, quia, cum anima per se mutabilis sit, quidquid ei inest, mutabile esse oportet. Ergo, si immutabile per id, quod mutabile est, cognosci nequit, procul dubio anima, si immutabile cognoscere nequit, nihil certi cognoscere potest, quia perfecta certitudo nonnisi de rebus immutabilibus haberi quit. Iam, si anima nihil certi cognoscere valet, ei nihil

¹) *Préf. à l'Esquisse d'une phil. mor. de Dugald Stewart*, n. 4, *Oeuvr.* t. I, p. 98, Bruxelles 1839.

²) *Fragmens phil.*, art. *Cousin-Schelling*, p. 19 et 20, ed. cit.

³) *Saint Anselme de Cantorbéry*, lib. 2, c. V, *Concl.* p. 561-562 Paris 1853, lib. I, c. 1, Paris 1853.

⁴) *Examen de la Préf. à la 2^e edit. des Fragmens de M.^r Cousin*, in *Ephem. Le National*, 29 octob. 1833, et *Préf. aux Fragmens de M. Hamilton*, p. LXXXIX-XCVI, ed. cit.

⁵) *Histoire de la phil. Scolast.*, art. XXI, t. II, p. 207-209, Paris 1850.

praesto esse potest, quo falsum a vero discriminet. « Si
« propter mutabilitatem exemplaris, ait, quod est in anima
« nostra, non posset esse certitudo; cum quidquid ponatur
« in anima subiective, sit mutabile, etiam ipse actus
« intelligendi erit mutabilis, et ita sequitur, quod per
« nihil in anima rectificatur anima, ne erret¹. Hinc,
si immutabile nonnisi per immutabile cognosci posse dicatur,
menti humanae secundum Scepticorum dogma de omnibus
dubitandum est, quia, si ipsa nihil certi habet, omni norma
destituitur, qua verum a falso discernere valeat.

Haec omnia luculenter patefaciunt, quam scite s. Bonaventura secundum communem Scholasticorum sententiam scripserit mentem humanam eadem facultate, sive
eisdem facultatis officiis, Deum, et res ab Eo creatas, hoc
est absolutum, et contingens cognoscere. « Secundum
« easdem potentias habet anima ferri in Deum, et etiam
« in res alias cognoscendas² ».

Excussis his Ontologorum, aliorumque difficultatibus, illos
audiamus, qui rationem, qua mens humana aeternum,
necessarium, et immutabile cognoscit, ipsius mentis
propriam, et individuum esse censent, sed ipsam a ratione,
qua temporale, contingens, et mutabile cognoscit, distinguendam
esse contendunt.

Obii. Ratio cognitrix aeterni, necessarij, et immutabilis,
quocumque nomine designetur, rationem cognitricem temporalis,
contingentis, et mutabilis regit. Atqui in homine id, quod regit,
et id, quod regitur, distincta esse debent. Ergo duae rationes
duae distinctae facultates esse debent.

¹ In lib. I Sent., Dist. III, q. 4, n. 5.

² In lib. II Sent., Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 1 ad arg. Sanctus Doctor per diversas potentias diversa officia unice facultatis intelligendi significavit. Cf ll. cit. p. 392, not. 1, et p. 342, not. 1, quibus addere lubet hoc aliud: « Spiritualis (virtus), idest, spiritus regitiva dividitur aliquando... secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem »; Centil., part. 3, § 22. Sed de hac re inferius.

Resp. *Conc. mai.*, *Dist. min.*, tanquam vel duae facultates, vel duo habitus, sive functiones, *conc. min.*; necessario tanquam duae facultates, *neg. min.* Ergo etc., *Neg. cons.* Enimvero, ex eo quod in anima unum ab altero regi observatur, concludere non licet ea esse duo principia actionum, quae specie differunt, sed investigandum est, utrum id, quod regit, et id, quod regitur, sint unum, an duo obiecta cognitionis, et num facultas, ad quam id, quod regit, pertinet, vi super actus suos reflectendi polleat. Nam, si id, quod regit, et id, quod regitur, sunt obiectum unicum cognitionis, atque hoc obiectum ad facultatem reflexionis capacem pertinet, ambo unicae facultati tribuenda sunt, quia unicum obiectum cognitionis unicam facultatem expostulat, et facultas, quae super actus suos reflectitur, alium alio dirigere quit. Iamvero, hoc ipsum in re, de qua agimus, locum habet; siquidem iudicium necessarium, quod regit iudicium contingens, et iudicium contingens, quod a necessario regitur, sunt, uti ostendimus, obiectum unicum rationis, et ratio vi super se reflectendi pollet, qua actus suos moderari potest. Hinc s. Bonaventura scite advertit rationem ex eo, quod super se reflectitur, posse se ipsam regere, esseque simul *regentem*, et *rectam*. « Ad illud, scribit, quod obiicitur, quod regens, et rectum sunt opposita; dicendum, quod verum est, sed ex hoc non sequitur diversitas in spirituali potentia; in ea maxime, quae nata est reflecti super se ipsam; et talis est ratio, et voluntas ¹ ». S. Thomas vero docuit rationi duas diversas functiones non repugnare, eo quod ipsa immaterialis est. « Cum virtus, ait, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendat, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva ² ». Hinc ex eo, quod ratio cognitrix necessarii rationem cognitricem contin-

¹) In lib. II Sent., Dist. XXIV, part. I, a. 11, q. 2 ad arg. Cf. *ibid.*, Dist. XXXV, a. 1, q. 1 ad arg.

²) Qq. dispp. de Ver., q. XV, a. 2 ad 7. Cf p. 245, not. 2.

gentis regit, deducendum non est ambas rationes, tanquam facultates specie differentes, animae inesse, quia ipsae revera sunt unica ratio, quae, prout necessarium cognoscit, seipsam, prout cognoscit contingens, regit.

Illud pro certo habendum est, si id, quod regit, et id, quod regitur in anima, duae facultates non sunt, certe esse duos habitus eiusdem facultatis, quippe quod, quandoquidem principia, secundum quae eadem facultas regit, et regitur, diversa sint, ea ad diversos habitus ipsius facultatis referantur necesse est ¹. Hoc in ratione, de qua agimus, manifestum est, quippe quod principia necessaria, secundum quae ratio regit, et principia contingentia, secundum quae regitur, diversa sunt. Vnde ratio cognitrix necessarij, et ratio cognitrix contingentis sunt una, eademque facultas secundum duos habitus considerata.

Vt id, quod ante ostendimus, clarius fiat, advertendum est, scientias, quotquot sunt, ad intellectum, sive rationem pertinere, quia scientiae, ut dictum est in *Logica*, versantur vel circa ens universe spectatum, vel circa diversos modos, quibus ens in diversis naturis rerum determinatur, et omne ens, uti antea ostendimus, obiectum intellectus est. Iamvero, 1^o scientiae, eo quod vel circa ens universe spectatum, vel circa diversos modos entis versantur, ad diversos habitus intellectus pertinere debent. Nam, cum ens, eiusque diversi modi sint diversa obiecta scientiarum, oportet, ut anima, praeter conatum, sive propensionem genericam ad agendum, propensiones speciales diversas, sive diversos habitus ad ætus singularum scientiarum proprios habeat, quia, aiente s. Thoma, « sic se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam, vel habitum ² ». 2^o Quemadmodum scientiarum aliae aliis subiiciuntur ³, prout vel ens universe consideratum, vel diversos modos, secundum quos

¹) Cf p. 297, 298.

²) I, q. I, a. 7. — ³) Cf I, q. I, a. 2 c., et *In lib. I Met.*, lect. I.

ens per diversas *categorias* dividitur, spectant; ita habituum intellectus, ad quos scientiae referuntur, alii aliis subiiciantur necesse est. 3° Quoniam scientia superior inferiorem regit, habitum superiorem intellectus inferiorem regere tenendum est. Quae cum ita sint, ex eo, quod ratio cognitrix necessarii rationem cognitricem contingentis regit, colligendum non est ipsas esse duas facultates intelligendi, quia, cum ens necessarium, et ens contingens sint duo modi entis, quod est obiectum intellectus, ad eandem facultatem intelligendi, nempe rationem, pertinere debent; sed colligendum est 1° ipsas esse duos habitus eiusdem facultatis, quae ratio dicitur, quia ens necessarium, et ens contingens sunt duo modi diversi entis¹; 2° habitum, quo ratio necessarium cognoscit, dirigere habitum, quo cognoscit contingens, quia, cum ens necessarium enti contingenti praecellat, habitus, qui circa necessarium versatur, habitu, qui circa contingens versatur, superior est. S. Thomas id exemplo metaphysicae declaravit. Quemadmodum enim haec scientia reliquas omnes regat, siquidem « habet pro subiecto ens, « quod est commune ad omnia² »; tamen eadem facultate intelligendi, ac reliquae scientiae, acquiritur, atque ab his dumtaxat, tanquam habitus specialis eiusdem facultatis, discriminatur; ita ratio cognitrix necessarii, quam superiorem secundum Scholasticos diximus, ex eo quod rationem cognitricem contingentis, inferiorem nuncupatam, regit, ab hac, non tanquam diversa facultas, sed solum, tanquam diversus habitus eiusdem facultatis, discriminatur. En locum sancti Doctoris: « Diversitas regulantis, et regulati non de-
« monstrat diversam potentiam, sed diversum habitum, u-
« nus enim habitus est regulativus alterius; sicut patet in
« scientiis speculativis, quia omnes scientias sapientia, sci-
« licet Metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior infe-
« riorem dirigere dicitur³ ». Idem Doctor in universum

¹) Cf ll. cit. p. 327, not. 1. — ²) *In lib. I Post. lect. XVII.*

³) *In lib. II Sent., Dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 4. Cf p. 328-331, 337-341.*

scripsit: « Dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulandae sunt secundum superiores, sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur ¹ ».

ARTICVLVS TRICESIMVS QVINTVS

Num facultas superintelligentiae aut integrationis in anima admittenda sit, et num utraque cum ratione superiori confundi queat, investigatur

Postquam doctrinam s. Augustini de ratione superiori exposuimus, eiusque ope diversas recentium Philosophorum de ratione absoluta opiniones confutavimus, eandem rationem superiorem cum facultate *superintelligentiae*, sive *superrationis*, quam Giobertius in anima agnovit, et cum facultate *integrationis*, quam Rosminius ei sufficere voluit, comparare iuvabit, tum ut num nova facultas vel *superintelligentiae*, vel *integrationis* in anima admittenda sit, tum ut quid inter hasce facultates, et rationem superiorem intersit, perspiciatur.

Cum nuperi Rationalistae Galliae, et Germaniae possibilitatem, et existentiam ordinis supernaturalis vel manifeste negassent, vel dumtaxat verbo professi essent, Giobertius operae pretium se facturum esse existimavit, si quamdam propensionem ad supernaturale intelligendum, assequendumque animae naturaliter inesse demonstrasset. Nam, si anima ad supernaturale et superintelligibile cognoscendum naturaliter inclinatur, existentiam ordinis supernaturalis naturae rationali animae humanae, nedum repugnare, esse adprime consentaneam pro certo habendum est. Hanc propensionem Giobertius facultatem *superintelligentiae* (*sovrintelligenza*), vel *superrationis* (*sovraragione*) nuncupavit. Verum Rosminius facultatem superintelligentiae, quam Giobertius excogitavit, multiplici ex capite absurdam esse contendit, eique facultatem *integra-*

¹) Qq. dispp., De Ver., q. XV, a. 2 ad 15.

tionis suffectam voluit ¹. Hinc, quid facultates superintelligentiae, et integrationis differant, in primis exponamus necesse est.

Giobertius *superintelligentiam* definivit « vagum sensum (*sentimento*) quarundam veritatum, quibus homo « ad beatitatem consequendam opus habet, quasque « nonnisi revelationis beneficio cognoscere potest ² ». Ad huius sensus existentiam evincendam duo praecipua argumenta attulit, quorum unum *a posteriori*, alterum *a priori* est. Primum huc redit: Quantumvis in cognitione entis progrediamur, pro certo habemus nos nunquam ens tantum cognoscere, quantum cognosci potest, proindeque obiectum intelligibile, quod nobis occurrit, nunquam eiusmodi esse, ut ens, totum quantum est, complectatur. Hinc nos in Ente distinguimus aliquid, quod cognosci potest, et aliquid, quod nullo modo cognosci potest, atque hoc, si in se spectetur, est id, quod *essentiam* dicimus, sin ad mentem nostram referatur, est id, quod *superintelligibile* vocamus. Iamvero, sensum, sive dicere malis, praesensionem superintelligibilis non posse ad eandem facultatem, sive functionem animae pertinere, ad quam intelligibile pertinet, nempe ad rationem, perspicuum est, quippe quod, cum intelligibile, et superintelligibile inter se distinguantur, ad diversas facultates, sive functiones animae spectent necesse est ³.

¹) Giobertius suam hac de re opinionem in primis exposuit in opere: *Teorica del sovrannaturale*, cuius plures editiones extant. At, cum Rosminius in epistola ad nobilem suum familiarem (*Lettera all' ab. D. Gustavo de' Conti d' Avogrado*, Stresa 1839, in *Ephem. Il Cattolico*, t. XIII, p. 97 sqq, Lugano 1839), doctrinam giobertianam nonnullis notulis censoriis iussisset, Giobertius in eum acerbe insurrexit tum saepe alibi, tum potissimum in suis Epistolis adversus Rosminium, *Errori filos. etc.*, Lett. I, vol. I, ed. 2, Brusselle 1843.

²) *Errori filos.*, ecc., Lett. I, vol. I, p. 20, ed. cit.

³) Diximus facultates, sive functiones, quia Giobertius, uti antea monuimus, censuit facultates animae non esse vires eius speciei differentes, sed unius vis auctuosae diversas functiones. Vid. p. 207.

Quandoquidem facultas, quae intelligibile pro obiecto habet, intellectus, vel ratio dicta est, facultas, cuius obiectum est superintelligibile, *superintelligentia*, vel *superratio* commode dici potest ¹. Alterum argumentum ita se habet: Intelligibile menti humanae per actum, quo Deus mundum creat, se manifestat, quia Deus eodem actu, quo hominem creat, se ipsum, et mundum ei revelat. Atqui Deus, cum se ipsum, et in se ipso mundum homini revelat, essentiam suam realem ei non revelat, quia homo in hac vita essentiam realem Dei, et essentias reales rerum ² cognoscere non potest. Ergo menti humanae intelligibile intuenti aliquid superintelligibile occultum remanet, scilicet essentia realis Dei, et essentiae reales rerum. At, si superintelligibile non cognoscit, certe aliquam huius praesensionem habet, eo quod cognoscit se non intelligere totum esse, quod Deus est, et per quod Deus intelligibilis sibi ipsi est. Iam, cum haec praesensio, uti ostensum est, a ratione proficisci nequeat, sequitur ipsam diversae facultati, ac rationi, tribuendam esse, eamque *superintelligentiam* dicendam, quia essentia, quae eius obiectum est, intelligentiae humanae fines praetergreditur ³.

Quoniam alia facultas, sive functio animae est superintelligentia, alia autem ratio, Giobertius inde confecit modos, quibus superintelligentia, et ratio actus suos exerunt, inter se differre oportere. Hanc autem diversitatem modorum ex diversitate obiectorum utriusque facultatis nullo negotio perspicere posse dixit. Nam, quoniam ratio ex eo, quod intelligibile cogitat, constituitur, necesse est, ut intelligibile cum ratione se communicet, atque

¹) *Introd.*, lib. I, c. 8, t. IV, p. 7-9, ed. 2^a, Brusselle 1844.

²) Giobertius, uti alias dicemus, sensit mentem humanam in hac vita degentem cognoscere non posse non solum essentiam realem Dei, sed ne essentias *reales* quidem rerum, sed dumtaxat essentias *nominales* Dei, et rerum creatarum, atque has esse illas dixit, quae ex proprietatibus colliguntur. Vid., si lubet, *Protolog.*, *Saggio* II, t. I, p. 364 ed. cit. Cf *Introd.*, loc. cit. not. 2, p. 141 sqq, ed. cit., et *Err. fil.* etc., *Lett.* II, t. I, p. 55, et 56, Brusselle 1843. — ³) *Introd.*, loc. cit., not. 1, p. 135 sqq, ed. cit.

e contrario, quoniam superintelligentia obiectum suum, nempe superintelligibile, cognoscere non potest, obiectum superintelligentiae cum ipsa superintelligentia se communicare, et eius terminum se constituere nequit, quia, si cum superintelligentia se communicaret, eiusque terminum se constitueret, superintelligibile esse desineret. Quocirca ratio, et superintelligentia inverso ordine ad actus suos reducuntur; si quidem illa ad actum reducitur ex eo, quod obiectum ipsum assequitur et informat, haec autem ex eo quod *quodam coeco impulsu*, sive *instinctu* versus obiectum suum fertur, quin obiectum ad eius actum quidquam conferat. « Superintelligentia, ait Giobertius, obiectum suum incomprehensibile, quod essentia rerum est, apprehendit, per actum *fidei* (*credenza*) instinctivae, qui cognitionis proprie dictae, atque evidetiae expers est », quocirca « obiectum eius non est clarum, et determinatum, sed obscurum, et impervium, atque eiusmodi, ut potius credatur, quam cogitetur, aut sentiatur ¹ ».

Vt hactenus dicta in pauca contrahamus, Giobertii sententia ad haec duo capita reducitur: 1° Superintelligentia est facultas, sive functio animae diversa a ratione, quia obiectum huius est intelligibile, et obiectum illius est superintelligibile. Quandoquidem autem, eiusdem Philosophi iudicio, essentia realis Dei, et essentiae reales rerum, uti diximus ², superintelligibile constituunt, obiectum superintelligentiae est *mysterium*, nempe omne id, quod humanae mentis vires praetergreditur ³. 2° Superintelligentia, cum sit mera praesensio obiecti, quod cognosci non potest, non est aliud, nisi *coecus impulsus*, sive *instinctus*, quo anima versus obiectum menti suae impervium potius *coeca fide*, quam actu cognitionis, fertur ⁴.

¹) *Teorica del sovranaturale*, § LXIII-LXVIII, Torino 1849.

²) Pp. 384 et 385.

³) *Degli errori filos. etc.*, Lett. I, vol. I, p. 16, t. I, ed. cit.

⁴) *Teorica del sovranaturale*, loc. cit. Vid. *Op. cit. I principali sistemi etc. sul Criterio*, c. 3, § 8, p. 418-422.

Rosminius existimavit hanc doctrinam Giobertii de superintelligentia ex duobus capitibus peccare, propterea quod ipsa statuit 1° superintelligentiam esse facultatem, sive functionem animae diversam a ratione; 2° obiectum eius esse omne id, quod est superintelligibile. Ipse vero existimavit facultati superintelligentiae sufficiendam esse illam functionem rationis, quam in *Tabula facultatum animae humanae* nomine *integrationis* designaverat, quamque deinceps in aliis operibus, et praesertim in *Logica* late exposuit¹.

Integratio, uti a Rosminio definita fuit, est « argumentum, quo mens ab una re nota alteram ignotam, « quae experientiam effugit, deducit, propterea quod illa « sine hac existere non posset, uti re ipsa existit² ». Quam definitionem illustravit hoc exemplo: « Quoniam « video cunctas res, ex quibus mundus constat, eius « naturae esse, ut esse, aut non esse queant, sequitur « nullam rationem in illis inveniri, ob quam vel ad « existentiam, vel ad non-existentiam determinantur. « Quam ob rationem igitur potius existunt, quam non « existunt? Cum utrumque sit possibile, mens intelligere « nequit, cur mundus potius existat, quam non existat, « nisi causam eius necessariam agnoscat. Hoc consecta- « rium necessarium est, quippe quod, cum ens natura « sua necessarium sit, ens non necessarium vel non « existit, vel ente necessario eget, ut existat. Atqui mun- « dus existit: ergo existit quoque aliud ens necessarium, « ex quo existentia eius explicatur³ ». Ex his in promptu est intelligere, cur haec functio animae *integratio* a Rosminio dicta sit. Namque, mens humana, quamdiu notum sine ignoto, cum quo necessariam connexionem

¹) Rosminius huius *Tabulae* mentionem fecit in laudata Epistola ad Gustavum de Avogrado; sed illam legere nobis haud contigit. Ceterum tabulas facultatum videre licet, quas ipse in *Arthropologia*, et in *Psychologia* inseruit.

²) *Logica*, lib. II, sez. 2, c. 10, a. 4, p. 234, Torino 1853.

³) *Ibid.*, p. 234, et 235.

habet , cognoscit , unam partem entis sine altera apprehendit , proindeque partialem cognitionem entis habet; sed , cum ope integrationis ignotum a noto , cum quo connectitur , deducit , ens *integrum* apprehendit , atque hoc modo cognitionem eius *integram* efficit.

Iamvero, integrationem rosminianam a superintelligentia giobertiana ex duobus illis capitibus, ob quae Rosminius superintelligentiam reiecit, re ipsa discriminari perspicuum est. In primis, integratio non est facultas, sive functio animae, quae a ratione differt, sed est quaedam specialis functio rationis; si quidem ipsa ad rationem, quam Rosminius in anima admisit, facillime revocatur. Enimvero, illa functio animae , quae per eadem principia exercetur , ac aliqua facultas iam comperta animae , et circa idem obiectum, ac ipsa , versatur , ad hanc , non vero ad specialem facultatem animae referenda est. Atqui integratio rosminiana per eadem principia efficitur , et circa idem obiectum specificum versatur, ac ratio , quam, tanquam facultatem omnibus compertam, in anima admisit. Namque , Rosminii iudicio , ratio est facultas, sive functio animae , quae ex intellectu , et sensu *resultat*, eiusque actio in eo consistit, quod ideam entis, sive ens ideale , et possibile cum sensatione coniungit ¹⁾, atque integratio ex eo efficitur, quod mens realitatem , quam sensu apprehendit, cum ente ideali, et possibili comparans , atque illam realitatem ens , totum quantum est, haud complecti pervidens , inde deducit aliquid aliud reale existere , quod realitatem ipsi iam cognitam praetergreditur. Ergo integratio, secundum philosophiae rosminianae principia, ad facultatem , quae ratio ab eo dicta est, reducitur. Quocirca integratio, secundum Rosminium, ad rationem revocatur. Hinc cl. hic Philosophus inquit: « Iam , si hunc impetum , quo mens humana aliquid
« aliud praeter illud omne , quod cognoscit , existere
« portendit, superintelligentiam humanam appellare lubet,

¹⁾ Vid. pp. 210, et 211.

« luculenter patescet hanc non esse aliquam facultatem
 « proprie dictam , sed functionem rationis , per quam
 « haec possibile, quod in idea apprehendit , cum reali,
 « quod sensus ei praebebat, comparans , advertit illud ul-
 « tra hoc infinite porrigi , ideoque illam partem realita-
 « tis, quam tangere potest, non esse rationem supremam,
 « nempe *ens essentia sua reale* , quod solum exemplar
 « omnis realitatis, atque idcirco ratio cunctarum realita-
 « tum finitarum esse potest ¹ ».

Praeterea , obiectum integrationis , secus ac obiectum
 superintelligentiae, secundum Rosminium, ab obiecto ra-
 tionis specie non differt. Etenim obiectum integrationis
 non est, uti obiectum superintelligentiae, superintelligibi-
 le, nempe omne id, quod a ratione humana intelligi ne-
 quit, sed est aliquid intelligibile, quia est illud, quod
 limites rerum contingentium, et finitarum praetergredi-
 tur, sed rationis ope intelligi potest, sive est illud, quod
 de absoluto per rationem intelligere menti humanae li-
 cet ². Ipsemet Giobertius integrationem rosminianam a
 superintelligentia sua ex hoc capite differre animadver-
 tit. Rosminio enim, qui se facultatem, a Giobertio su-
 perintelligentiam dictam, integrationis nomine iam desi-
 gnasse dixerat, respondens, eum praeter alia in eo falsum
 fuisse scripsit, quod « superintelligentiam, quae est pura,
 « putaque praesensio eorum, quae cognosci a nobis non
 « possunt, confundit cum cognitione naturali quarundam
 « veritatum necessariorum, quae ope deductionis, quam
 « voce integrationis designat, cognoscuntur », et quod
 « sumit obiectum superintelligentiae, nempe mysterium,
 « esse dumtaxat *existentiam alicuius rei*, quae ultra fines
 « naturae contingentis est, scilicet Deum, cum non so-
 « lum essentia divina (essentiam realem inquit), sed
 « etiam essentia omnium rerum contingentium, et crea-
 « tarum, sexcentaeque relationes, quas res creatae cum

¹) *Op. cit.*, lib. III, sez. 2, c. 6, art. 1, p. 493, et 494, ed. cit.

²) Videsis eius cit. *Epistolam*, ad Gustavum de Avogrado in
Opp. vol. VIII, p. 266, Napoli 1884.

« Creatore, et inter se ipsas habent, mysteria menti humanae impervia sint ¹ ».

Quod si integratio, quam Rosminius *facultatem supernaturalis* quoque vocavit, a superintelligentia differt, utraque differt ab ea rationis functione, quae a Scholasticis ratio superior nuncupata fuit. Quamobrem nos principio, quam absurdae, et commentitiae sint facultates, sive functiones superintelligentiae, et integrationis, deinde quantum a ratione superiore, quam secundum Scholasticos exposuimus, differant, ostendemus. Vt vero haec duo luculenter, solideque evincamus, secundum dynamilogiae generalis praecepta, quae ante statuimus, inquirendum nobis est, 1° num quid nobis praesto sit, quod ad alterutram illarum sive facultatum, sive functionum admittendam nos cogat; 2° num hae facultates, sive functiones, ad rationem superiorem, a Scholasticis post s. Augustinum late explicatam, quemadmodum nonnullis prima fronte videri potest, reduci queant.

A superintelligentia giobertiana exordientibus perspicuum nobis videtur nec principium experimentale, nec principium rationale, ex quibus Giobertius ad illam facultatem animae admittendam permotus fuit, eiusmodi esse, ut illam reapse animae inesse ostendant. Non certe primum. Quod ut plane intelligatur, argumentum Giobertii, quod ante innuimus, penitus inspicere oportet. Hic, uti diximus, advertit, nobis, quantumvis cognitio nostra augeatur, persuasum esse nos non posse unquam ens cognoscere totum quantum est, ob idque distinguere in ente aliquid, quod a nobis cognosci potest, et aliquid, quod a nobis cognosci non potest. Iamvero, anima nostra, ipse pergit, eo quod se multas veritates, sibi naturaliter impervias, non posse assequi cognoscit, inquieta est, atque hanc eius inquietudinem ex eo oriri, quod ea, quae cognoscere nequit, quoad eius fieri potest, cognoscere natura sua nititur. Iamvero, hic *nisus*, cum sit quidam actus

¹) *Errori filos.*, Lett. I, p. 16, ed. cit.

inchoatus, ad aliquam facultatem pertinere debet, quia nullus actus sine facultate existere, et cogitari quit. Admittenda igitur est in anima aliqua facultas, per quam ipsa ad ea, quae cognoscere nequit, cognoscenda naturaliter fertur. Haec autem facultas non alia, nisi quam *superintelligentiam* diximus, esse potest, quippe quod anima per ipsam versus illud, quod intelligere nequit, naturaliter fertur¹. Verum Giobertius tria hic sumit, quae cum dynamilogiae generalis pronuntiatibus adversa fronte pugnant, quaeque sunt haec: 1° quod anima inquieta est, quia illud, quod cognoscere non potest, non cognoscit; 2° quod haec inquietudo a *nisu* producit, per quem anima versus verum sibi impervium fertur; 3° quod anima hunc *nisu* cognoscit, quia ipse est actus inchoatus facultati, a qua producit, insitus.

In primis animus nullam inquietudinem experiri potest, ex eo quod illud, quod cognoscere nequit, non cognoscit. Re vera, animus, uti alias dicemus, inquietus est, cum se iis carere advertit, quae adpetit. Iam, animum cognitionem eorum, quae cognoscere nequit, adpetere non posse manifestum est. Etenim anima naturaliter non aliud adpetere potest, quam quod naturae suae accommodatum est; si quidem « naturali appetitu, « aiente s. Thoma, quaelibet potentia desiderat sibi con- « veniens² ». Hinc s. Bonaventura docuit naturam non aliam perfectionem posse appetere, quam quae terminis eius continetur. « Natura, ait, appetit suam perfectionem; dicendum, quod verum est de perfectione « illa, quae est infra terminos naturae, non autem oportet de illa, quae supra naturam est³ ». Atqui co-

¹) *Introd.*, lib. I, c. cit., p. 10, et 11.

²) I, q. LXXVIII, a. 1 ad 3. Cf pp. 64, 65. Idem Aquinas inquit: « Quaelibet res ad suam formam naturalem hanc habet « habitudinem, ut, quando non habet ipsam, tendat in eam, et, « quando habet ipsam, quiescat in ea, et idem est de qualibet « perfectione naturali, quod est bonum naturae »; I, q. XIX, a. 1 c.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXVIII, a. 2, q. 1 ad arg.

gnitio eorum, quae anima naturaliter cognoscere nequit, menti humanae naturaliter accommodata non est, quia « creaturae, subdit idem s. Thomas, naturale est, quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam, quae « suae naturae debetur ¹ ». Ergo anima cognitionem eorum, quae naturaliter cognoscere nequit, naturaliter adpetere non potest. Quod si anima adpetere non potest cognitionem eorum, quae cognoscere nequit, ipsa inquieta esse nequit, quia id non cognoscit, quod cognoscere non potest. Quocirca, cum id, quod obiectum superintelligentiae Giobertius esse dixit, ab anima cognosci non possit, illam inquietudinem, de qua Giobertius loquitur, animae inesse repugnat.

Quod si primum est falsum, sequitur alterum quoque falsum esse. Namque animus niti non potest ad illud assequendum, quod, nedum non appetit, appetere nequit, quia omnis nisus animae est effectus cuiusdam appetitus, immo, uti antea innuimus, est ipse per se quidam appetitus ². Atqui anima, ut modo diximus, cognitionem eorum, quae vires suas cognoscendi praetergrediuntur, appetere nequit. Ergo aliquem nisum ad hanc cognitionem assequendam animae inesse haud possibile est. Iam, quoniam huiusmodi nisus animae non inest, liquet animam ex eo inquietam esse non posse, quod hunc nisum in se experitur.

Quandoquidem menti humanae nisus ad verum sibi impervium assequendum non inest, procul dubio anima ipsum in se cognoscere non potest, quia ipsa in se cognoscere non potest id, quod in ea non est; quapropter falsum quoque est tertium, quod Giobertius sumpsit, nempe animam nisum ad verum sibi impervium assequendum in se cognoscere. Giobertius ad hoc tertium sumendum ex eo, ut modo vidimus, permotus est, quod

¹) *Qq. dispp. De Ver.*, q. XII, a. 3 ad 17.

²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 49, nec non pp. 64 sqq vol. huius, et aliud opus nostrum cit., *I principali sistemi*, c. 3, § 8, p. 423-424.

post Leibnitium sensit illum nisum non esse solum quamdam dispositionem superintelligentiae ad actus suos exerendos, sed verum actum eius, licet inchoatum, sive *incompletum*. Sed nisus, utpote qui non aliud, quam conatus est, uti alibi ostendimus, non esse ullius generis actus, sed dumtaxat dispositio facultatis ad actum ¹. Ergo, etiamsi anima *nisum* ad cognoscendum illud, quod naturaliter cognoscere nequit, in se haberet, certe illum per se ipsum, uti Giobertius voluit, minime cognosceret.

Iam, cum falsa sint, ne de cunctis huius giobertianae doctrinae vitiis dicamus, tria, quae Giobertius in sua argumentatione *experimental*i sumpsit, hanc quoque falsam esse concludendum est.

Absurdum quoque est argumentum, quod *a priori* Giobertius concinnavit. Illud, uti ex dictis perspicere licet, ad id redit, quod cum omni intelligibili aliquid superintelligibile necessario coniungitur. Nam, cum mens humana, per intuitionem Dei mundum creantis, Dei et mundi, quem in Deo intuetur, essentias nominales, non vero reales cognoscat, sequitur essentias Dei, et rerum ab Eo creatarum nominales esse homini intelligibiles, reales vero esse superintelligibiles ². Atqui essentia nominalis Dei cum essentia reali eiusdem Dei, et essentia nominalis cuiuslibet rei creatae cum essentia reali eius necessario coniunguntur, quia proprietates, quae essentiam nominalem Dei constituunt, ab ipso Deo revera non distinguuntur, et proprietates cuiuslibet rei a Deo creatae, quae essentiam nominalem ipsius Dei constituunt, a subiecto, quod essentiam realem ipsius rei constituit, in ipsa re disiungi nequeunt. Ergo cum quolibet intelligibili aliquid superintelligibile necessario coniungitur. Ex quo, uti diximus, Giobertius confecit duas facultates animae specie differentes admittendas esse, quarum una circa intelligibile, altera circa superintelligibile versetur.

¹) Cf vol. cit. *Dynam.* 1, p. 51, et 52.

²) Quid discriminis inter essentiam realem, et essentiam nominalem Giobertius statuit, dictum est p. 385, not. 2.

Ast, haec argumentatio, perinde ac illa, quam modo excussimus, multa pro certis sumit, quae a vero longe aberrant. Principio enim sumit mentem humanam posse intueri Deum mundum creantem, quin essentiam realem Dei, et essentias reales rerum mundum constituentium cognoscat. Atqui hoc absurdum est. Etenim, quod ad Deum spectat, cum Deus simplicissimus sit, sequitur, quemadmodum alias demonstraturi sumus, mentem humanam Deum in se ipso cognoscere, sive intueri non posse, quin essentiam realem Eius cognoscat. Quod vero ad res a Deo creatas attinet, cum Deus non tantum id, quod essentiam nominalem rei, sed etiam id, quod essentiam realem eius constituit, creet, et actus, quo rem creat, sit simplex, fieri non potest, ut mens humana intuens actum, quo Deus rem creat, essentiam realem eius non cognoscat. Ad rem s. Thomas inquit: « Manifestum est quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa¹ ». Vnde ibidem sanctus Doctor illud sanxit: « Species, et genera rerum, et rationes earum . . . in Deo videbit quilibet videns essentiam suam² ». Accedit, quod essentias reales rerum esse menti humanae omnino impervias Giobertius perperam sumit. Hoc enim pronuntiatum, quod e Lockii fonte derivavit, uti alio loco dicemus, proprium Scepticorum est, cum non aliud antiquis, recentibusque Scepticis propositum fuerit, quam ut mentem humanam res, quales ei videntur, non quales in se sunt, cognoscere evincerent.

Verum, etsi aliquid superintelligibile cum quolibet intelligibili necessario coniungi Giobertio demus, illud extra omnem dubitationis aleam positum est, non posse animae humanae inesse ullam facultatem, quae circa superintelligibile versetur. Re sane vera, perspicuum est

¹) I, q. XII, a. 8 c. — ²) *Ibid.* ad 4.

non posse quidquam esse obiectum alicuius facultatis cognoscentis, nisi per ipsam facultatem ab anima cognosci queat, neque ullam facultatem aliquid pro obiecto habere, nisi anima per ipsam ad hoc cognoscendum naturaliter idonea sit. Atqui superintelligibile, Giobertii iudicio, etiam prout ad facultatem refertur, quam ipse *superintelligentiam* dixit, superintelligibile est, et facultas superintelligens ad superintelligibile, quod ipse pro eius obiecto statuit, cognoscendum naturaliter inepta est. Ergo superintelligibile non potest esse obiectum ullius facultatis animae, et nulla facultas inesse animae potest, quae circa superintelligibile, tanquam obiectum suum, versetur.

Vt vis huius argumenti facilius perspiciatur, e re est ipsum diligentius explanare. Nos ex eo, quod aliquid esse obiectum alicuius actionis nostrae cognoscimus, colligimus animae nostrae inesse facultatem illi obiecto respondentem, propterea quod, cum anima nostra nihil, nisi per aliquam facultatem agere queat, cogitari non potest aliquid esse obiectum, sive terminum alicuius actionis nostrae, quin ad aliquam facultatem animae referatur. Re vera, quemadmodum repugnat animam praeditam esse aliqua facultate, quae nullum obiectum habet; ita repugnat aliquid esse obiectum, sive terminum alicuius actionis nostrae, quin ulla facultas, quae sit principium illius actionis, animae nostrae insit, quia secundum illud pronuntiatum s. Thomae, quod ante ostendimus: « Ab essentia animae non exit operatio, nisi mediante virtute eius, vel potentia ¹ ». Iam, perspicuum est modum, quo obiectum ad facultatem refertur, et modum, quo facultas ad obiectum assequendum ordinem habet, alium esse non posse, nisi quem natura utriusque expostulat. Nam modus, quo quaelibet relatio perficitur, naturae ipsius relationis consentanea esse debet. Atqui mutua obiecti ad facultatem, et facultatis ad obiectum relatio

¹) *In lib. II Sent., Dist. XVII, q. II, a. 1 ad 1.*

ad obiecti, et facultatis naturam pertinet, propterea quod nec facultas sine aliquo obiecto, nec obiectum, prout obiectum est, sine facultate, quae ipsi respondeat, cogitari quit, atque id, sine quo res cogitari quit, ad eius naturam necessario pertinet. Ergo modus, quo obiectum, et facultas, ad quam obiectum pertinet, ad se invicem referuntur, naturae obiecti, et facultatis consentaneus esse debet. Iamvero, si hoc pronuntiatum dynamilogiae generalis ad rem nostram adhibeamus, liquido patet omnem facultatem cognoscendi non posse per alium actum obiectum suum obtinere, nisi per actum cognitionis, quia ipsa, prout naturaliter capax cognoscendi est, ad illud refertur, et obiectum cuiuslibet facultatis cognoscendi non aliter a facultate ipsa obtineri posse, quam quod ab ea cognosci potest, sive, ut Scholae aiunt, *cognoscibile* est, quia ipsum, prout cognoscibile est, ad facultatem cognoscendi refertur. Cum hoc ita sit, facile intelligitur, quam pessimo consilio Giobertius inter facultates cognitrices animae illam recensuerit, quam *superintelligentiam* vocavit. Namque actus, per quem quaelibet facultas cognoscendi in anima exercetur, uti ostendimus, est actus cognitionis, et obiectum cuiuslibet facultatis cognoscendi, prout cognoscibile est, ad ipsam refertur. Atqui, secundum Giobertium, actus, quo superintelligentia exercetur, est *coecus*, sive cognitionis expers, et superintelligibile, quod est obiectum superintelligentiae, etiam prout ad superintelligentiam refertur, superintelligibile est. Ergo superintelligentia inter facultates cognitrices animae recensenda non est.

Verum, Giobertius hallucinatus est non solum eo quod facultatem, sive functionem superintelligentiae prorsus absurdam in anima agnovit, sed etiam, quod ipsam a ratione specie differre censuit. Enimvero, obiecta diversarum facultatum secundum essentiam, sive, uti in Scholis loquendi mos est, *formaliter* differre debent, quia differentia specifica, quae ad distinctionem facultatum statuendam expostulatur, uti antea ostensum est, nonnisi

inter ea, quae diversas essentias habent, invenitur. Atqui Giobertius asseruit, et inculcavit intelligibile non esse *formaliter* diversum a superintelligibili, sed ab hoc seiungi non posse, quin cunctis absurdis, quibus psychologismus, eius sententia, scatet, locus detur¹. Ergo superintelligentia, secundum eiusdem Giobertii principia, nequit esse facultas, sive functio animae, quae a ratione differt.

Quod si modum, quo superintelligentiam actus suos exercere Giobertius asseveravit, et naturam, quam idem Philosophus ei tribuit, consideravimus, hanc facultatem, sive functionem a ratione differentem in anima admittendam non esse magis, magisque patescet. Re vera, quod ad modum attinet, quo superintelligentia actus suos exercit, Giobertius in ea sententia versatus est, ipsum a modo, quo ratio operatur, duplici ex capite discriminari. Namque, cum ratio ad actum suum reducatur ex eo quod cum obiecto sibi obvio coniungitur, et per hanc coniunctionem sui cum obiecto ipsum obiectum in se recipit, superintelligentia e contrario versus obiectum suum sibi impervium quodam *instinctu* fertur, proindeque obiectum suum non recipit in se, sed ex se ipso trahit.

Verum ex his duobus capitibus, per quae Giobertius modum, quo superintelligentia operatur, a modo, quo ratio operatur, discriminavit, primum absurdum esse evincitur iis ipsis argumentis, quibus actus cognoscendi *instinctivos*, ob idque *coecos* rationali naturae animae repugnare adversus Reidium demonstravimus; quapropter sine peculiari confutatione in praesentia mittendum nobis est². Alterum excutiamus necesse est. Hoc autem sive in se, sive relatum ad conclusiones, quae inde manant, consideretur, omnino absurdum est. Et sa-

¹) *Del Primato morale, e civile degl' Italiani*, Scusa dell' A. vol. I, p. IX, et X, Brusselle 1844.

²) Videsis de hoc giobertianae philosophiae capite nostrum Opus cit. *I principali sistemi* etc. c. 3, § 8, p. 422 sqq.

ne, absurdum est ullam facultatem in se ipsa obiectum suum habere, atque per id, quod ex se ipsa illud trahit, ad actum reduci. Primo enim fieri nequit, ut ulla facultas obiectum suum in se habeat. Nam, si quae facultas animae obiectum suum proprium, et primum in se haberet, hoc ad animam eodem modo, ac facultas, ad quam pertinet, se haberet. Atqui facultates sunt accidentia necessaria animae. Ergo, si quae facultas animae obiectum suum in se haberet, obiectum eius accidens necessarium animae foret. Quin immo, secundum Giobertium, esset ipsa anima, si quidem hic Philosophus, ut suo loco diximus, post Neoplatonicos, Occamum, aliosque non paucos recentes, facultates animae ab ipsa anima haud distingui sensit. Iamvero repugnat, quemadmodum ostensum est, obiectum primum, et proprium alicuius facultatis animae esse ipsam essentiam animae, aut aliquod accidens necessarium eius, quia anima per se ipsam a potentia ad actum progredi nequit. Repugnat igitur ullam facultatem animae inesse, quae obiectum suum in se habeat. Quocirca, cum huiusmodi sit facultas, quam Giobertius *superintelligentiam* dixit, hanc facultatem animae inesse repugnat. Idem argumentum adversus Giobertium secundum eius principia concinnari potest hunc in modum: Obiectum superintelligentiae, secundum Giobertii doctrinam, non est neque essentia animae, neque accidens necessarium eius, prout utrumque intelligibile est. Atqui, si superintelligentia obiectum suum in se haberet, hoc vel essentia animae, vel accidens necessarium eius, prout utrumque intelligibile est, foret. Ergo superintelligentia obiectum suum, secundum eiusdem Giobertii doctrinam, in se habere non potest. Hinc, si superintelligentiae notio expostulat, ut obiectum suum in se naturaliter habeat, liquet facultatem, sive functionem superintelligentiae in anima admittendam non esse, quia eius notio, secundum eiusdem Giobertii placita, absurda est.

Praeterea, si quae facultas cognoscendi obiectum suum

naturaliter in se haberet, ipsa nunquam ad illud cognoscendum in potentia foret, sed illud semper *actu*, vel saltem *habitu* cognosceret¹. Atqui superintelligentia, ipsius Giobertii iudicio, in potentia versus obiectum suum est, atque a reliquis facultatibus animae ex eo dumtaxat differt, quod non per actionem proprii obiecti, uti istae, sed per se ipsam ad actum reducitur. Ergo facultas superintelligentiae, quam Giobertius animae inesse dixit, absurda est.

Quod si absurdum est ullam facultatem animae obiectum suum in se habere, absurdum quoque est ullam facultatem animae ex se obiectum suum trahere, propterea quod haud possibile est aliquid ex se trahere illud, quod in se non habet. Id lubet hoc brevi argumento comprobare: Si superintelligentia, aut quaelibet alia facultas animae obiectum suum ex se traheret, ipsa per se ipsam a potentia ad actum transiret. Atqui haud possibile est, quemadmodum saepe monuimus, aliquam facultatem per se ipsam a potentia ad actum reduci, quia, cum reductio facultatis a potentia ad actum et ipsa quidam actus sit, facultatem in *actu*, et *potentia* circa idem obiectum esse oporteret. Ergo superintelligentiam, aut quamlibet aliam facultatem obiectum suum ex se trahere repugnat.

Denique, ne cuncta vitia, quibus haec doctrina Giobertii laborat, enumeremus, absurdum quoque est ullam facultatem cognoscendi animae ferri versus obiectum, quod naturaliter cognoscere nequit. Enimvero, obiectum cuiuslibet facultatis ad facultatem refertur, prout est terminus actionis eius. Atqui actio est eiusdem naturae, ac facultas, ad quam pertinet, et obiectum, quod est terminus eius, quia ipsa a facultate, tamquam principio proximo sui, exit, et ab obiecto speciem suam sumit. Ergo obiectum eiusdem naturae, ac facultas, esse debet².

¹) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 51.

²) Haec, quae, duce s. Thoma, passim ostendimus, idem sanctus Doctor breviter expressit hisce in locis: « Virtus specificatur
PHILOS. CHRIST. DYNAM. III. »

Quod si res ita se habet, liquet obiectum cuiusque facultatis cognitricis non posse ad facultatem referri, nisi prout cognoscibile est, proindeque facultatem cognoscendi versus obiectum suum non aliter posse ferri, quam prout cognoscibile est. Atqui superintelligentia a Giobertio inter facultates cognoscendi adnumerata est. Ergo, si superintelligentia revera inesset animae, ipsam versus obiectum suum, tanquam cognoscibile, ferri oporteret. Hinc, quoniam ipsa natura sua expostulat, ut versus obiectum, quod cognoscere nequit, feratur, absurda, et commentitia est. Adde his, quod si facultas cognoscendi animae inesset, quae versus obiectum sibi impervium ferretur, ipsa ordinem naturalem haberet ad finem, quem nullo pacto consequi posset, quia cognitio est finis cuiuslibet facultatis cognitricis. Iam, hoc valde absurdum est, quippe quod absurdum est, uti alias ostendemus, aliquid esse in natura rerum frustraneum, et otiosum. « Frustra, ait s. Thomas, est, quod ordinatur ad finem, quem non attingit ¹ »; et rursus: « Illud otiose, et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem, ad quem est ² ». Ergo absurdum est inesse animae facultatem cognoscendi, quae versus ignotum, tanquam obiectum suum, fertur, cuiusmodi superintelligentia giobertiana est ³.

At pronuntiatum giobertianum, de quo agimus, uti ab initio diximus, ex eo etiam absurdum est, quod ad absurdam, impiamque conclusionem ducit. Re vera, primo, si superintelligentia obiectum suum in se habet, et, si obiectum superintelligentiae, secundum Giobertium, sunt essentia Dei, et essentiae rerum mundanarum, sequi-

« ex obiecto suo secundum illam rationem, qua principaliter in ipsum tendit » (*In lib. III Sent., Dist. XXVII, q. II, a. 4 sol. 1 c.*); atque alibi: « Species actus consideratur ex obiecto, in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur »; I, q. LXXXIX, a. 6 c.

¹) I, q. XXV, a. 2 ad 2.

²) I, q. LXXXVIII, a. 1 ad 4.

³) Cf, si lubet, de hac re ea, quae disseruimus in nostro *Op. cit., I principali sistemi di filosofia etc.*, c. 3, § 8, p. 436-443.

tur essentiam Dei , et essentias rerum mundanarum aut esse unum idemque cum essentia animae , aut esse accidentia necessaria eius. Primum quidem , si facultates animae ab eius essentia non distinguantur ; alterum autem , si distinguantur tanquam accidentia a subiecto , cui necessario inhaerent. Secundo , si superintelligentia non ex eo , quod obiectum suum obvium ei fit , sed ex eo , quod ipsum ex se trahit , ad actum reducitur , inde fluit intelligentiam ex eo ad actum reduci , quod vim activam sibi insitam evolvendo Deum et mundum producit. At hoc est ipsissimus *autotheismus* , sive dicere malis , *panegoismus* Fichtei , qui , ut non semel diximus ¹ , *τὸ ἐγώ* , eo quod se ex vi sua infinita , et libera evolvit , mundum , et Deum *creare* autumavit. Nos certe non latet Giobertium in iisdem libris , in quibus doctrinam suam de superintelligentia exposuit , a pantheismo fichtiano alienum se praeuisse ; sed ne illud quidem nos latet eum id genus pantheismi manifeste professum fuisse in opere posthumo , quod *Reformationem catholicam* inscripsit ².

Ex iis , quae de obiecto , quod Giobertius superintelligentiae assignavit , et de modo , quo ipsam ad actum reduci dixit , observavimus , facile intelligitur naturam , sive notionem superintelligentiae esse prorsus absurdam , quia sive ex parte obiecti , sive ex parte ipsius facultatis consideretur , est notio , quae seipsam destruit. Enimvero , obiectum superintelligentiae , etiam prout ad ipsam refertur , est superintelligibile , ideoque eiusmodi , ut ab ea intelligi nequeat ; superintelligentia autem est facultas , quae ipsam ad obiectum suum intelligendum absolute inepta est. Atqui utrumque est contradictorium. Primum quidem , quia , cum aliquid ex eo obiectum alicuius facultatis cognoscentis sit , quod se ipsi manife-

¹) *Dynam.* vol. II, pp. 148 et 193, nec non p. 22 vol. huius.

²) *Riforma cattolica*, § CXXIV, p. 139, et 190, Torino 1856. Vid. cit. nostrum Op., *I principali sistemi* etc., p. 443-446.

stare quit, repugnat quidquam esse obiectum alicuius facultatis cognitricis, simulque facultati, cuius est obiectum, se manifestare non posse. Alterum vero, quia facultas cognoscendi, quae obiectum suum absolute cognoscere nequit, est potentia, quae nihil potest, proindeque simul est et non est potentia. Hinc notio superintelligentiae absurda est, quia est notio, quae se ipsam destruit.

Quae omnia cum ita sint, concludendum est facultatem, sive functionem superintelligentiae, qua suppellectilem dynamilogiae se omnium primum locupletasse Giobertius gloriatus est, quacumque ex parte consideretur, absurdam esse, nullamque facultatem, ut s. Augustinus docuit, ratione superiorem in anima admittendam esse: « A... Vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, « quod sit in natura hominis ratione sublimius. E. . . « Nihil omnino melius video ⁴ ». Quomodo autem mens humana per rationem notionem superintelligibilis sibi efformet, in *Ideologia* videbimus.

Giobertii doctrina de superintelligentia explosa, ad *integrationem* Rosminii excutiendam accedamus. Quae quidem, etsi vitiis, quibus superintelligentia Giobertii laborat, pura sit, tamen e tabula facultatum, sive functionum animae humanae, tanquam commentitia, et frustranea, expungenda est. Quod cum satis perspicuum sit, unico, eoque brevi argumento expediemus. Integratio, secundum Rosminium, est functio specialis rationis, per quam mens humana e noto sensibus obvio ad ignotum sensibus impervium cognoscendum progreditur. Iamvero, haec notio integrationis a notione generica rationis, quam Rosminius tradidit, nec quod ad obiectum, nec quod ad actum, nec quod ad modum operandi differt. Etenim integrationis, perinde ac rationis, idem est obiectum, nempe ignotum, quod per notum cognoscitur; idem actus, scilicet *discursus*, sive progressus de

⁴) *De lib. arb.*, lib. II, c. 6, n. 23.

noto ad ignotum ¹⁾; idem modus operandi, quia, si ratio ignotum per notum cognoscit eo quod reale *sensu* (*senti-mento*) apprehensum cum idea entis possibilis intellectui insita copulat, integratio ignotum per notum cognoscit eo quod reale ad ideale reducit, atque hoc illi excellere perspicit. Atqui in nulla facultate animae, ut ex dictis patet, functio specialis admittenda est, quae nec obiectum facultatis speciali modo considerat, nec actum quodammodo diversum ab aliis actibus facultatis exercet, nec modum operandi aliquantum diversum habet; si quidem, quemadmodum non licet diversas facultates, sive, ut alii philosophi volunt, diversas functiones animae admittere, nisi cum illarum obiecta, actus, et modi operandi secundum essentiam, sive speciem ab se differunt, ita diversae functiones eiusdem facultatis, sive diversi modi eiusdem functionis admittendi in anima non sunt, nisi obiecta, actus, et modi operandi ex aliquo accidenti inter se discriminentur. Ergo integratio, tanquam functio rationis, quae a ratione differt, in anima admittenda non est. Itaque liquet Rosminium in eo falsum esse, quod unum, eundemque actum cognoscendi ad duas diversas functiones, sive secundum suae dynamilogiae generalis placita, ad duos diversos modos eiusdem functionis cognitricis reduxit, easque duobus diversis nominibus significavit, quia, uti ostensum est, actus cognoscendi, quem *integrationem* dixit, et actus cognoscendi, quem *rationem* nuncupavit, unus, idemque actus sunt.

Haec distinctio integrationis a ratione, quam Rosminius excogitavit, s. Augustini, et Scholasticorum, qui eum secuti sunt, doctrinae manifeste adversatur. Doctor Afer enim asseruit nos quidquid scimus, nonnisi ratione scire, adeo uti aliquid scire, et ratione perceptum habere unum, idemque sit. « A. Credo non te ignorare « id, quod scire dicimur, nihil esse aliud, quam ratio-

¹⁾ Vid. p. 387.

« ne habere perceptum. E. Ita est ¹ ». Inter Scholasticos lubet s. Bonaventuram laudare, qui docuit ad rationem potissimum pertinere actionem, qua vis intellectrix animae rebus ratiocinatione cognitis assentitur. « Per talem scientiam (quae est a manu ductione rationis) assentit intellectus ipsi rei cognitae propter ipsam rationem principaliter ² ». Ipsemet Doctor Seraphicus illum actum, quo ab existentia entis contingentis existentiam Entis necessari, nempe Dei, deducimus, rationi tribuit. « Anima, inquit, per rationem Deum esse cognoscit ³ ».

Quandoquidem functionem integrationis, quam Rosminius superintelligentiae giobertianae suffectam voluit, a ratione minime differre vidimus, necesse non est, ut in eius notione excutienda immoremur. Nam, cum notionem rationis, quam Rosminius effinxit, esse omnino absurdam antea demonstraverimus, notionem integrationis tanquam absurdam, reicere sine peculiari examine in praesentia nobis licet. Hinc unicus restat actus, ut quantum ratio superior, quam s. Augustinus in philosophiam christianam invexit, a superintelligentia, et ab integratione discriminetur, breviter aperiamus.

Et primo, superintelligentia secundum Giobertium est facultates diversa a ratione, et integratio secundum Rosminium est functio rationis, quae a ratione diversa est. Contra ea, ratio superior, et ratio inferior sunt una, eademque facultas rationis, quae, cum per diversa media exerceatur, superior, aut inferior dicitur. Nemo vero existimet Scholasticos ex hoc capite cum Rosminio consentire, quippe quod ratio superior, et ratio inferior, eorum iudicio, sunt duo distincti habitus rationis. Nam Rosminius sensit integrationem esse functionem rationis diversam a ratione, cum Scholastici docuerint rationem

¹) *De lib. arb.*, lib. 1, c. 7, n. 16.

²) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 2, q. 3 *resol.*

³) *De sept. Itin. aeternit.*, Itin. 3, dist. 4, a. 3.

superiorem, et rationem inferiorem esse duos habitus diversos, secundum quos eadem facultas rationis vim suam exercet. Quocirca, si lubeat dicere illas duas rationes esse, secundum Scholasticos, duas diversas functiones rationis, semper aliquid inter Rosminium, et Scholasticos etiam ex hoc capite interest. Etenim Rosminius integrationem, tanquam functionem a ratione diversam, habuit, Scholastici vero unicam facultatem rationis in duas functiones diviserunt, ob idque rationem superiorem non a ratione simpliciter sumta, sed a ratione inferiori, tanquam functionem rationis diversam a functione rationis inferioris, distinxerunt.

Praeterea, si ratio superior, quod ad obiectum suum attinet, cum integratione rosminiana consentit, quam utriusque obiectum est intelligibile, a superintelligentia giobertiana omnino differt, quia obiectum huius non est intelligibile, sed superintelligibile, scilicet omne id, quod ratio nullo pacto cognoscere valet.

Tandem ratio superior a superintelligentia, et ab integratione ex eo etiam differt, quod illa, aliter ac istae, actus suos exercet. Enimvero, superintelligentia *coeco impulsu*, sive quodam *instinctu*, versus obiectum suum fertur; sed ratio superior non solum principia aeterna rerum, quae obiectum eius sunt, intelligit, sed etiam se ea intelligere intelligit, alioquin iis ad iudicandum de rebus temporalibus uti non posset. Ad rem s. Bonaventura: « Superior portio rationis non nominat ipsam
« potentiam animae, in quantum movetur naturaliter,
« sed in quantum movetur deliberative¹⁾. Integratio autem e sensilium cognitione proficiscitur, ut ad cognitionem intelligibilium perveniat, atque e contrario ratio superior intelligibilia aeterna, necessaria, et immutabilia contemplatur, ut eis, tanquam normis, de intelligibilibus temporalibus contingentibus, et mutabilibus, nempe de naturis rerum sensilium, iudicare possit. Scilicet Scholastici,

¹⁾ *In lib. II Sent., Dist. XXXIX, a. II, q. 3 ad arg. Cf p. 365 not. 1.*

uti antea diximus, tenent mentem humanam, postquam per rationem inferiorem e sensilibus profecta ad cognitionem intelligibilium aeternorum gradatim pervenit, per rationem superiorem intelligibilia aeterna in seipsis contemplari, et, quin in eorum contemplatione sistat, ad iudicandum per ea de intelligibilibus temporalibus progredi. Quamobrem integratio, secundum Rosminium, illum processum rationis sectatur, quem Scholastici *viam inventionis* dixere; ratio superior vero illum processum, quem *viam iudicii* nuncuparunt¹. Iam, quoniam unus processus alteri e regione opponitur, nemo dubitare potest, quin ratio superior, et integratio inverso ordine actus suos exerant.

Ex his luce meridiana clarius patet rationem, quam Scholastici post s. Augustinum *superiorem* appellarunt, omnino differre cum a superintelligentia, quam Giober-tius excogitavit, tum ab integratione, quam Rosminius superintelligentiae suffecit.

Illud coronidis loco observandum est, etsi superintelligibile, prout superintelligibile est, non sit obiectum proprium rationis, tamen rationem *ob potentiam obedientiae*, quae ei, perinde ac ceteris naturis creatis, inest², posse lumine supernaturali a Deo perfundi, ut ipsa, huius ope, id, quod omnes suas vires cognoscendi superat, quodammodo cognoscere valeat. Hoc, quod de universa natura in *Dynamilogia* generali ex s. Thoma demonstravimus, e re est in praesentia secundum sanctum Doctorem de intellectu humano speciatim declarare. « Vna-
« quaeque autem forma, ait, indita rebus creatis a
« Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determi-
« nati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra
« autem non potest, nisi per aliquam formam superad-
« ditam. . . Sic igitur intellectus humanus habet aliquam
« formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est
« de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscen-

¹) Cf pp. 334-337. — ²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 45, 46.

« da, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia
« possumus devenire. Altiora vera intelligibilia intelle-
« ctus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lu-
« mine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae;
« quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae
« superadditum ¹ ». Haec autem comparatio, sive dispo-
silio animae humanae naturaliter insita, quam *potentiam*
obedientiae cum s. Thoma vocavimus ², non arguit, eodem
sancto Doctore monente, specialem facultatem intellectri-
cem animae, sed quamdam *capacitatem*, qua Deus eam
donavit, ut ipsa lumen supernaturale, quod ei infundere
Deo lubet, in se recipere, atque per hoc res naturaliter
ei superintelligibiles cognoscere queat: « Dicendum, quod
« in humana natura est potentia passiva ad recipiendum
« lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia
« obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea, quae
« mirabiliter fiunt, unde non oportet quod tali potentiae
« passivae respondeat potentia activa naturalis ³ ». Hinc
scite s. Bonaventura advertit actiones, quas anima per
vim suae facultati a Deo superadditam exerit, a Deo
perinde ac ipsam facultatem, per quam exeruntur, ori-

¹) 1^a 2^{ae}, q. CIX, a. 1 c. — ²) Cf *Dynam.* vol. I, p. 45, 46.

³) *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. XII, a. 3 ad 18. S. Thomas hoc in
loco, uti per se patet, vocibus potentiae activae, et potentiae pas-
sivae non designavit facultatem activam, et facultatem passivam,
prout hae sibi opponuntur, sed vim patiendi, et vim agendi, quae
ad naturam facultatis passivae constituendam, uti alibi dixit (vid.
p. 44, et 45 vol. I *Dynam.* cit.), necessario expostulantur. Quo-
circa sanctus Doctor id sibi voluit, potentiam passivam animae,
quae *potentia obedientiae* dicitur, non esse vim patiendi, quae est
propria cuiusque facultatis passivae, sed dispositionem, quam
anima cum natura materiali communem habet, ad actionem im-
mediatam, et supernaturalem Dei in se recipiendam, proindeque
cum vi agendi non coniungi. Ex quo *potentiam obedientiae* non
esse facultatem passivam animae deduxit. Hoc ipse aperte signi-
ficavit, ubi scripsit miracula non fieri « praeter virtutes passivas
« creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus manda-
« verit, sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passi-
« vas, quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas »; I, q. CXV,
a. 2 ad 4.

ginem trahere: « Quia (ea quae ortum habent a divino
« munere, non a natura, sed gratia) elevant potentiam
« super se, sunt supra naturam, et actum ipsius poten-
« tiae, qui inest ei per se, et ideo necesse est, quod ab
« aliquo superiori et potentia, et actus ipsius potentiae
« trahant originem ¹ ».

Quod si hanc capacitatem rationi humanae vere in-
esse ipsamet ratio nobis suadet, Ecclesia Catholica nos
docet lumina, quae Deus menti humanae superaddit,
esse *lumen fidei* et *lumen gloriae* ². Nam, quandoquidem
Deus, uti apud Theologos Catholicos videre licet, homi-
nes ad finem supernaturalem destinavit, atque hunc fi-
nem in cognitione intuitiva essentiae suae constituit. Ipse
hominibus principia paravit, quibus illam visionem et
sequi, et consequi possent eaque, prout sapientia eius
expostulat, ipsis largitur. Lumen Fidei, quatenus ad
intellectum attinet, est principium, quo homo finem
suum supernaturalem sequi, seu promereri potest, et
lumen gloriae est principium, quo illum consequi va-
let. Apposite s. Thomas inquit: « . . . homini . . . in
« quantum ad illum finem consequendum, qui est in
« potestate naturae, dantur principia sufficientia, quae
« sunt causa illius finis. Ad finem autem, qui faculta-
« tem naturae excedit, dantur principia, non quae sunt
« causa finis, sed quibus homo est capax eorum, per
« quae pervenitur ad finem ³ ». Ex duobus luminibus,
quae diximus, primum, uti idem Aquinas advertit, nempe
lumen fidei, quod Deus homini hac in vita concedit, ordi-
nem habet ad secundum, nempe ad *lumen gloriae*, quod
Deus homini in altera vita largitur, cum illud in inchoatio-
ne supernaturalis cognitionis Dei consistat, quae per istud
perficitur. Praestat audire sanctum Doctorem: « Nihil. . .
« potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in

¹) In lib. III Sent., Dist. XXXIII, a. un., q. 5 resol.

²) Hinc s. Thomas triplex lumen innuit, nempe « lumen natu-
rae, vel gratiae, vel gloriae »; I, q. CVI, a. 1 ad 2.

³) Qq. disp., De Verit., q. XIV, a. 10 ad 1.

« ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in
 « ipso desiderium finis : et hoc est secundum quod ali-
 « qua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit, nisi
 « inquantum appetit aliquam illius similitudinem. Et
 « inde est, quod in ipsa natura humana est quaedam
 « inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum:
 « praeexistunt enim in ipsa naturaliter principia demon-
 « strationum per se nota, quae sunt semina quaedam
 « sapientiae, et principia quaedam iuris naturalis, quae
 « sunt semina quaedam virtutum moralium. Vnde o-
 « portet etiam, quod ad hoc, quod ordinetur in bonum
 « vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui
 « repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena
 « Dei cognitione, ut patet. Ioan. XVII, 3: *Haec est vita*
 « *aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Vnde
 « oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam
 « inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem,
 « quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturaliter
 « cognitionem excedunt¹ ». De lumine gloriae autem
 idem Aquinas scribit: « . . . Omne, quod elevatur ad
 « aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod
 « disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam
 « naturam. . . Cum autem aliquis intellectus creatus videt
 « Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma in-

¹) *Ibid.*, a. 2 c. Iuvat hic locum s. Bonaventurae exscribere, quo haec res quam luculentissime declaratur: « Quia homo, in-
 « quit, ordinatur ad beatitudinem, sicut ad finem supernatura-
 « lem, ut apparet ex eius imagine, ideo oportet ponere intelle-
 « ctum, sive lumen aliquod, ut est habitus supernaturalis prin-
 « cipiorum supernaturalium, quae sunt articuli fidei, et ex con-
 « sequenti quarundam operationum, quae ordinantur ad fidem,
 « quia fides per dilectionem operatur, ut dicit Apostolus. Et hoc
 « lumen supernaturale, et superadditum intellectui, et datum
 « homini, vocatur donum intellectus, quod nominat quamdam
 « excellentiam cognitionis, penetrantis usque ad intimas rerum
 « intelligendarum essentias, et veritates, quae non fit ita com-
 « plete ex virtute luminis naturalis intellectus, sicut ex virtute
 « luminis supernaturalis superadditi intellectui naturali »; *De*
septem donis Sp. S.; De dono intell., c. 2.

« telligibilis intellectus. Vnde oportet, quod aliqua
 « dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod
 « elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus na-
 « turalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam
 « videndam, ut ostensum est (art. praec.), oportet quod
 « ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi ¹).
 Hoc augmentum vis intellectricis *lumen gloriae* ibidem
 vocavit: « Vnde lumen gloriae non potest esse natura-
 « le creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod
 « est impossibile ²).

Quae cum ita se habeant, licet profecto nobis haec
 pronuntiata pro certis statuere. 1° Anima humana su-
 perintelligibile, prout superintelligibile est, cognoscere
 non potest per specialem facultatem intelligendi ei na-
 turaliter insitam, quia, cum inter facultatem, et obie-
 ctum eius proportio esse debeat, haud possibile est in-
 esse animae humanae aliquam facultatem cognoscendi,
 cuius obiectum proprium sit superintelligibile, prout su-
 perintelligibile est. 2° Deus potest unice facultatis in-
 telligendi, quam animae humanae indidit, vires natura-
 les per lumen *fidei*, et per lumen *gloriae* adeo augere,
 ut ipsa ad id, quod ei naturaliter superintelligibile est,
 quodammodo intelligendum idonea evadat, quia, cum
 Deus sit auctor, et conservator rerum, procul dubio in
 ipsis efficere potest omne id, quod vires illarum superat,
 sed naturis illarum non repugnat. 3° Intellectus per lu-
 men *gratiae*, vel *gloriae* ad superintelligibile cognoscen-
 dum idoneus fit, non eo quod per illud vires eius natu-
 raliter maiores ad intelligendum fiunt, sed quod novam
 dispositionem adipiscuntur, quia, cum cognitio, quam intel-
 lectus per utrumque lumen assequitur, supra cognitionem
 naturalem eius sit, ab eo per nullam perfectionem natura-
 lem adquiri potest. Id de visione Dei, quam intellectus per

¹) I, q. XII, a. 5 c. Cf *Cont. Gent.*, lib. III, c. 53; *Qq. dispp.*,
De Ver., q. VIII, a. 3.

²) I, q. XII, a. 5 ad 3.

lumen gloriae consequitur, s. Thomas manifeste asseruit. « Non sufficit, ait, augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus, quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur, quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adaptionem ¹ ». 4° Lumen gratiae, vel gloriae non eodem sensu, ac lumen naturae, sive lumen naturale intellectus agentis, accipiendum est. Namque intellectus agens, uti antea ostendimus, dicitur lumen, quia illud, quod *potentia* intelligibile est, efficit *actu* intelligibile, proindeque eiusmodi, ut ab intellectu possibili actu intelligi queat. Gratia autem, et gloria lumen dicuntur ex eo quod efficiunt, ut intellectus possibilis actu intelligat id, quod, etsi per se sit actu intelligibile, tamen ab eo naturaliter intelligi non potest. Idem s. Thomas hoc inculcavit, ubi ait illud argumentum vis intellectricis, per quod anima ad Deum videndum idonea fit, « dici lucem gloriae non propter hoc, quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere ² ». 5° Cum lumen fidei, tum lumen gloriae quodammodo naturale menti humanae dici potest, quippe quod, etsi utrumque supra naturam ipsius sit, tamen ipsa utrumque in se recipiendi naturaliter capax est. Hinc s. Augustinus animadvertit homines inter se non distinguere ex eo quod fidem habere possunt, quia omnium hominum est posse habere fidem, sed ex eo re vera distinguere, quod unus fidem

¹) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 53.

²) *Ibid.* Hinc idem Aquinas monuit animam ad actum eius, circa quod in *potentia obedientiae* est, non posse reduci, nisi per virtutem divinam. En praeclara eius verba: « In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se, quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali. . . , alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum, nisi per virtutem divinam »; *Qq. disp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 10 ad 13.

habet, alter ea caret, quia habere fidem est gratiae, non naturae. « Vt enim, inquit, sit naturae fidem posse habere, « numquid est habere? Non enim omnium est fides, « cum fidem posse habere sit omnium . . . Proinde pos- « se habere fidem, sicut posse habere charitatem, natu- « rae est hominum: habere autem fidem, sicut habere « charitatem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in « qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non « discernit ab homine hominem: ipsa vero fides discer- « nit ab infideli fidelem ¹ ». Idem de lumine gloriae s. Thomas asseruit; si quidem de visione Dei, quem mens humana per illud lumen consequitur, haec verba scripsit: « Visio, sive scientia beata est quodammodo supra na- « turam animae rationalis; in quantum scilicet propria « virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo « est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet se- « cundum naturam suam est capax eius ² ».

ARTICVLVS TRIGESIMVS SEXTVS

Clemens Alex. a neoplatonismi nota liberatur

Postquam germanam rationis doctrinam ab Aristotele profectam, atque a Patribus, et Scholasticis ad umbilicum perductam exposuimus, propositi nostri ratio expostulat, ut aliquorum Scriptorum Ecclesiae, qui quam maxime ab Heterodoxis, et Rationalistis neoplatonismi virgula notati sunt, patrocinium suscipiamus. Hi, ni fallimur, inter antiquos sunt Clemens Alex., Auctor *Librorum Arcopagiticorum*, et s. Augustinus, atque in media aetate Hugo, et Richardus a s. Victore, et s. Bonaventura. His s. Thomam adiiciemus, licet a paucis neoplatonismi insimulatus sit, quippe quod eius doctrinam in hisce voluminibus praesertim exponendam, propugnandamque suscepimus. Reliquos praetermittemus; ve-

¹) *De Praedest. Sanct.*, c. 5, n. 5.

²) III, q. IX, a. 2 ad 3.

rum eos a Neoplatonicorum placitis abhorruisse ex iis, quae de commemoratis Scriptoribus dicturi sumus, nullo negotio perspicere cuique licebit.

Quod ad Clementem attinet, Frid. Daehnius nobis prae ceteris audiendus est; hic enim plotinianismum Clementis ex industria demonstrare aggressus est, cum ceteri vel sine ulla prolatione, vel, vix uno, et altero loco in medium prolatis, hanc notam doctissimo philosopho christianò inusserint.

Atque in primis, Clementem nullum dogma e Neoplatonicorum fontibus hausisse ratum, firmumque sit oportet. Etenim, ne de Plotino dicamus, qui, Clemente vita defuncto, Romae docere coepit ¹, « de arciori illo « vinculo, quo Ammonius, aiente Daehnio ², cum Clemente « societur », nihil est, quod liqueat; si quidem id neque ex ullo historiae documento, ut Reinkensius advertit, comprobatur ³, neque ex cognitione doctrinae ammonianae conici potest, cum germana doctrina Ammonii, Iul. Simonio fatente ⁴, nos lateat. Quin immo Laemmer, post Ritterum ⁵ et Simonium ⁶, id haud probabile esse contendit, cum quod Ammonius Saccas floruit vertente saec. II, et ineunte saec. III, nempe quando Clemens opera, quae ad nos pervenerunt, iam elucubraverat, tum quod si Ammonius, teste Porphyrio, a religione christiana defecit, Clementem Ammonii doctrinam nedum defendisse, impugnasse credendum est ⁷.

At, quod caput controversiae est, Daehnius praecipua

¹) Plotinus an. CCXLIV, nempe saltem XX annis ab obitu Clementis, docere coepit, eiusque opera *Enneadum* nomine Porphyrius an. CCLXXV, aut CCLXXX primum evulgavit.

²) *Op. cit.* p. 17.

³) Reinkens, *De Clemente, presbytero Alex., homine, scriptore, philosopho, theologo* liber, c. IV, § 2, p. 280, et 281, Vratislaviae 1351.

⁴) *Hist. de l'École d'Alex.*, lib. II, c. 1, p. 207, Paris 1845.

⁵) *Op. cit.*, lib. IV, c. 1, p. 379, not. 3; ed. cit.

⁶) Hic. fassus est Clementem Alexandr., Origenem, et Iustinum Plotino praecessisse, *Op. cit.*, lib. I, c. 3, vol. 1, p. 181.

⁷) Hugo Laemmer, *Clementis Alex. de Αἵρεσι Doctrina*, p. 55, Lipsiae 1855.

capita philosophiae plotiniana, et clementinae secum confert. Et primo, ipse asseruit Clementem, perinde ac Plotinum, philosophiam a *cosmogonia* exorsum fuisse ¹, si quidem Clemens ait: « Ac naturae quidem secundum veritatis regulam disciplina, seu inspectio potius, quae per « gnosticam traditionem acquiritur, facto ab ortu mundi « initio (ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρτηται λόγου), inde ad rerum « divinarum contemplationem ascendit ² ». Nos id lubenter Daehnio largimur: verum nihil inde ad causae suae patrociniū extundi potest, quippe quod Clemens, aliter ac Plotinus, cosmogoniam accepit. Et sane, quandoquidem mundus, secundum Plotini philosophiam, non est aliud, nisi Vnum τὸ ἓν, nempe Deus, qui per diversas rerum, ex quibus mundus constat, emanationes se ipsum evoluit, et manifestat, cosmogonia plotiniana cum theogonia confunditur. « Quid autem, ad rem Reinkensius ait, « aliud haec κοσμογονία, quam θεογονία? Nam mundus « gnitur ex eius (Plotini) opinione, quod τὸ ἓν propter « immensam suam potestatem ³ non potest se continere; « quapropter se extendit, quemadmodum φῶς περιλάμπει. « Mundi generatio Plotino videtur Dei extensio, et mundus Deus, ut dicam, extensus. Proprie igitur, et principio pendent ei omnia ex Deo potestatis suae incontinentia laborante ⁴ ». Clemens ab hac cosmogoniae notione prorsus abhorruit. Id quodammodo ipsemet Daehnius fassus est; hic enim, postquam nos libro, quem Clemens de cosmogonia fortasse scripsit ⁵, carere monuit: « hoc addo, subdit, me non credere, eum cosmogoniae principio ex Plotini mente usum esse ⁶ ».

¹) *Op. cit.* p. 76-78. — ²) *Strom.*, lib. IV, c. 1, p. 564, ed. Potter.

³) *Enn.* V, lib. III, c. 16.

⁴) *Op. cit.*, c. 4, § 2, p. 279. Hinc iure optimo inquit: « quemadmodum apud nostrae aetatis Philosophos, quorum aestimatio iam coepit evanescere, sic etiam apud Plotinum, capitale, ut ita dicam, peccatum, ac praestantissimum cernitur in statuenda « κοσμογονία »; Ibid. lib. IV, c. 1, p. 564, et lib. VI, c. 18, p. 827. — ⁵) Clemens opus de cosmogonia se scripturum promisit, *Strom.* lib. IV, c. 1, p. 564, et lib. VI, c. 18, p. 827. — ⁶) *Op. cit.*, p. 78.

Nedum non credibile, procul dubio falsum est Clementem in cosmogonia statuenda cum Plotino consensisse, propterea quod ipse mosaicae historiae narrationem secutus mundum ex nihilo a Deo factum esse docuit¹. Ex quo aliud capitale discrimen colligitur inter Clementis, et Plotini doctrinam. Nam Plotinus, eo quod tenuit spiritum humanum esse ipsum Deum, qui aliquo modo se in eo evolvit, tenuit eum cosmogoniae notitiam adquirere cum ope *analysis abstractivae*, quam, ut alibi diximus², ἀπλωση, *simplificationem*, vocavit, ad intimam visionem suipsius pervenit, quippe quod statim atque ad sui visionem, et quasi adspectum mysticum pervenit, cognoscit se esse ipsum Absolutum, qui se sub diversis formis evolvit, et manifestat³. Verum, Clemens *cosmogoniam*, sive generationem mundi se expositurum dixit, non prout homo ad intimam sui visionem provectus in se ipso, ut Plotinus obganniit, illam deprehendit, sed prout historia a Deo per Mosen, aliosque Prophetas revelata nos docet. Post verba enim, quae Daehneus excipit, Clemens illico subdit: « Vnde eorum, « quae tradentur, principium a creatione, quae a Prophetis descripta est, ducemus, intermiscentes nonnunquam quae ab iis, qui diversa sentiunt, dicuntur, et, « quoad nobis fieri poterit, dissolventes⁴ ». Qui mos, ut Cruiceus observavit⁵, antiquis Christianae religionis Apologetis communis fuit. Nam, cum sectatores philosophiae paganicae, et haeretici e perversis cosmogoniae placitis plerosque errores suos derivarent, illi in primis veram de origine rerum doctrinam adversus utrumque genus hostium asserere cogeantur.

Itaque ex eo quod Clemens, aequae ac Plotinus, a

¹) *Strom.* lib. V, c. 14, p. 489-734; cf Cruice, *Essai critique sur l'Hexaméron de saint Basile*, p. 21, apud Cognat, *Clemens d'Alexandrie, sa doctrine, et sa polemique*, lib. V, c. 5, p. 427, Paris 1859.

²) *Dynam.*, vol. II, p. 227. — ³) Vid. p. 163 vol. huius.

⁴) *Loc. cit.* — ⁵) *Op. cit.*, p. 9 sqq.

cosmogonia initium duxit, inferendum non est eum eandem, ac Plotinus, philosophiam tradidisse¹.

Sed, semota methodo, ad dogmata de natura Dei, de modo, quo Deus ab homine cognoscitur, et de relationibus hominis cum Deo, quae Clementi cum Plotino communia esse Daehneus pertendit, exponenda progrediamur. Verum, quisquis ex se facile intelligit nos quid inter Clementem, et Plotinum in horum dogmatum explicatione intersit, hic nonnisi raptim innuere posse, cum de singulis hoc in opere, ubi occasio se nobis obtulerit, copiose tractandum nobis erit. Praecipua dogmata, in quibus Clemens, Daehnei iudicio, cum Plotino consentit, haec sunt.

Principio, Clemens, aiente Daehneo², Plotino adhaesit, quod Deum esse unum, et nullius rei indigum docuit. At vero, haec de Deo doctrina non solum cunctis optimae notae Philosophis, sed etiam Scriptoribus divinitus edoctis communis est; quocirca hos omnes plotinianos fuisse dicendum foret. « Nam, ait Reinkensius, quae Clemens « docet de unitate, atque indigentiae vacuitate non solum in N. T., sed etiam in V. occurrunt, ut cum ipso « iam fiant Neoplatonici, et Prophetae et Apostoli³ ».

Praeterea Clemens, secundum Plotinum, 1^o docuit mentem humanam Deum cognoscere non posse, quia, cum ipsa naturas rerum nonnisi ex earum attributis perspiciat, Deum, in quo, utpote simplicissimo, nullum distinctionis genus est, cognoscere non potest, atque ex eo, quod Deum cognoscere non potest, ne nominare quidem eum valet. Vnde Deum, voces a Plotino mutuatus, ἀναπόδεικτον, *indemonstrabilem*, οὐκ ἐπιστημονικόν, *ignotum*, ἀνόμαστον, *ineffabilem*, dixit⁴. 2^o Animum, eo quod cum Deo intime coniungitur, Deum in se ipso intueri cum Plotino etiam sensit⁵.

¹) Praeter Reinkensium (*Op. cit.*, *ibid.*) legere de hac re licet ab. Cognat, lib. V, c. 5, p. 423 sqq, Paris 1859.

²) *Op. cit.*, p. 79-83. — ³) *Op. cit.*, c. 2, p. 279, et 280.

⁴) *Op. cit.*, p. 85-89. — ⁵) *Ibid.*, p. 88, et 89.

Verum, Clemens hac in re verbo cum Plotino consentit, re autem valde ab eo discrepat. Enimvero, Plotinus Deum nec demonstrari, nec sciri, nec nominari posse censuit, quia absolutam simplicitatem Dei cum Vno, sive Vnitate abstracta Parmenidis confundens, de Deo omnino nihil, ne esse quidem, asseri posse contendit¹. Quod quidem suis methodologiae pronuntiatis, quae alibi innuimus², consentaneum est; si quidem mens humana, eius iudicio, per *simplificationem* suipsius, ἀπλωσι, hoc est per remotionem omnium, quae in se deprehendit, ad Deum in se intuendum, sive ad identitatem sui cum Deo cognoscendam pervenit. Contra ea, Clemens eo ipso, quod Deum esse simplicissimum censuit, docuit *substantiam esse in Deo, et Deum esse substantiam, et rerum Auctorem*³, omnium singularium *aeternam intelligentiam* habere, quippe « qui simul omnia, ac unumquodque etiam sigillatim « aspiciit uno intuitu⁴ », cunctisque rebus providere⁵. Certe, Clemens ex eo, quod Deus est Vnitas, Μονας, deduxit nos aliquam eius notionem non aliter nobis comparare posse, quam quidquid in rebus creatis invenitur, ab eo removendo⁶. At quandoquidem Clemens multis in locis proprietates, quas in rebus creatis invenit, Deo tribuit, puta intelligentiam, voluntatem, aliasque, quae inde manant, procul dubio, ubi haec omnia a Deo removet, non aliud sibi vult, quam Deo nihil convenire eorum, quae in rebus creatis sunt, quia ea, quae creatis in rebus limitibus circumscripta inveniuntur, in Deo sine ullo limite sunt, proindeque modo prorsus diverso, ac in rebus sunt. Quanti momenti haec argumentandi ra-

¹) Vid. Jul. Simon, *Op. cit.*, vol. I, p. 285 ed. cit.

²) Vid. II. citt. p. 415, not. 2, et 3.

³) Οὐσία ἐστὶν ἐπὶ Θεοῦ, Θεὸς οὐσία θεία ἐστίν. . . καὶ τῶν ὄντων αἴτιον; *De Provid.*, Fragm. apud s. Maximum, *Opp. ed. cit.*, p. 1016.

⁴) Ἀθρόως τε γὰρ πάντα, καὶ ἑκάστου ἐν μέρει, μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει; *Strom.*, lib. VI, c. 17, p. 821 ed. cit.

⁵) *Ibid.* — ⁶) *Op. cit.*, lib. V, c. XI, p. 689.

tio, quam Graeci ἀποφατικὴν, Latini *negantem* dixere, ad notionem Dei efficiendam sit, alias dicemus.

Ad haec, cum Clemens asseruit Deum nec demonstrari, nec sciri posse¹, id non secundum Plotini doctrinam, sed secundum logices aristoteleae pronuntiata intellexit. Aristoteles, ut omnes norunt, docuit veram demonstrationem illam esse, quae ex causis ad effectus descendit, et, quoniam scientia demonstratione gignitur, res tum revera sciri, cum per suas causas cognoscuntur. Iam, cum Deus nullam causam sui habeat, consequitur, si demonstratio, et scientia stricte accipiantur, prout ab Aristotele accepta sunt, Deum nec demonstrari, nec sciri posse, sive, ut Patres Graeci logices aristoteleae studiosi aiebant, esse ἀναπόδεικτον, καὶ οὐκ ἐπιστημονικόν. Quin Clemens hac in re demonstrationem, et scientiam ex mente Aristotelis acceperit, eius opera vel raptim pervolutanti dubium esse non potest. Etenim, praeterquam quod cum alibi, tum potissimum in mutilo octavo libro *Stromatum* praecipua logicae, et ideologiae generalis placita secundum Stagiritam tradidit², in quinto eiusdem operis libro aperte asseruit Deum non posse cognosci demonstratione, quae ex prioribus, et notionibus fit: « Sed neque « scientia accipitur demonstrativa; ea enim ex prioribus

¹) *Op. cit.*, lib. II, c. 2, p. 431; lib. IV, c. 25, p. 635; lib. V, c. 12, p. 695, etc.

²) Nos non latet doctissimum Nourryum (*Adparatus ad Bibl. Max. ss. Patrum*, t. I, p. 893, 1289, et 1308, Parisiis 1703), cui Dupinius (*Nouvelle Biblioth. des Auteurs ecclésiast.*, t. I, p. 83, Paris 1693), et inter nuperos Guerike (*De Schola, quae Alexandriae floruit, catechetica*, p. 37, Halis Saxonum 1824) et Daehne (*Op. cit.* p. 71) adstipulati sunt, fragmentum octavi libri *Stromatum* pro spurio habuisse. Verum difficultates Nourryi, aliorumque Reinkensius, nostra quidem sententia, omnino exsufflavimus (*Op. cit.*, c. III, § 13, p. 235-245, ed. cit.). Authentiam vero illius fragmenti post I. Alb. Fabricium (*Bibl. Graec.*, lib. V, c. 1, § 3, t. V, p. 104-107, Amburgi 1713), aliosque, et hac nostra aetate Möehlerum (*Patrologia, Clem. Aless.*, trad. n. 1, § 3, t. II, p. 219, et 220, Milano 1843), ipsemet Reinkensius (*Op. cit. ibid.*), et Laemmer (*Op. cit.* p. 9) tuiti sunt.

« constat, et ex notioribus: nihil est autem ante ingenitum ¹ ».

Verum, Clemens non negavit Deum posse cognosci demonstratione late sumta, nempe illa, quae secundum eundem Aristotelem *a posteriori*, seu ab effectibus ad causas ascendit. Revera, ipse docuit Deum ab homine posse cognosci, atque a Barbaris, et Graecis re ipsa cognitum fuisse cum per contemplationem suipsius, tum per rerum aspectabilium circumspectionem, tum quoque per communem omnium hominum persuasionem, quae nonnisi a primaeva Dei revelatione repeti potest ². Nisi quod hoc demonstrationis genere Deum *accurate, et exacte* πρὸς ἀκριβειαν, ab homine non cognosci animadvertit, quia per res creatas, utpote quae limitibus circumscribuntur, essentia Dei, omnis limitis expers, cognosci nequit. Iam, quandoquidem nulla res vere scitur, quamdiu eius essentia ignoratur, Deum hac ex parte Philosophis ignotum fuisse scripsit: « Neque enim id, quod est, nec quomodo Dominus, et pater et creator, neque reliquam veritatis norunt oeconomiam, nisi ab ipsa didicerint ³ ».

Ex his haud difficulter intelligitur, quid Clemens sibi voluerit, cum Deum *dici*, seu nominari posse negavit. Certe, Clemens non aliud sibi voluit, quam Deum non posse ullo nomine donari, quod eius essentiam simplicissimam significet. « Quemadmodum enim, inquit, dici potuit, quod neque est genus, neque differentia, neque species, neque individuum, neque numerus, neque accidens aliquod, neque tale, cui aliquid accidit ⁴ ». At Deum *minus proprie* nominari posse non negavit, immo asseruit. « Et si aliquando eum minus proprie nominemus, vocantes unum, aut bonum, aut mentem, aut ipsum id quod est, aut patrem, aut

¹) C. 12, p. 695, et 696.

²) *Cohort. ad Gent.*, c. 10, vol. I, p. 80-83; *Strom.*, lib. I, c. 19, p. 370 sqq; lib. V, c. 14, p. 699 sqq; lib. VII, c. 3, p. 835 sqq.

³) *Strom.* lib. VI, c. 15, p. 802.

⁴) *Op. cit.*, lib. V, c. 14, p. 729, et 730.

« Deum, aut Creatorem, aut Dominum, non id dicimus
 « tanquam nomen eius proferentes, sed propter veri no-
 « minis defectum pulchris utimur nominibus, ut in a-
 « liis non aberrans, his inniti possit cogitatio ¹ ».

Pergit Daehneus mentem humanam, Clementis iudicio, per virtutum exercitationem eo usque progredi posse, ut Deum, quem demonstratione cognoscere nequit, in se ipso intueatur; hanc intuitionem Dei esse illam, quam γνωσιν, *cognitionem*, Clemens appellavit, et ob cuius assecutionem fideles *gnosticos* fieri dixit; hanc de *gnosi* doctrinam Clementem e Plotini fonte hausisse, quia *gnosis* clementina cum θεωρία, sive *contemplatione*, aut *intuitione*, sive ἑνωσει, *unificatione*, sive ἀπλωσι, *simplificatione* plotiniana mirifice consentit.

Vt quam turpiter Daehneus falsus sit, patescat, sciendum est Clementem, secundum doctrinam catholicam, praeter cognitionem naturalem Dei, quam modo exposuimus, duas alias admisisse, nempe alteram, quam homo ex revelatione per I. Christum facta habet, quaeque *fidem* constituit, tertiam, quam per visionem essentiae divinae assequitur, quaeque beatitatem eius efficit. Iamvero, in primis *gnosis* clementina intuitionem Dei, quam tertium genus cognitionis diximus, haud continet. Et sane, *gnosis* clementina, secundum Clementis doctrinam, est status animae, ad quem christianus hac in vita, nedum pervenire potest, adniti debet; sed cognitionem intuitivam Dei homini nonnisi hac vita functo, nempe *post depositionem carnis*, μετὰ δὲ τὴν τῆς σαρκὸς ἀποθεσιν, assequi licet ². Ipse cum in hoc, tum in aliis locis doctrinam, et verba s. Pauli secutus, asseruit hominem in praesenti vita

¹) *Op. cit.*, lib. V. Breviter hoc clementinae doctrinae caput Ginoulhiac exposuit, *Histoire du dogme cathol.* etc., part. I, lib. I, c. 2, § 2, t. I, p. 6-8, Paris 1852.

²) *Strom.*, lib. I, c. 19, p. 374. His verbis Clementem non aliud, nisi veram mortem hominis designasse Bossuetus confidenter asseruit adversus pseudomysticos aetatis suae, *Tradition des nouveaux mystiques*, c. 12, sect. 1, *Oeuvr.* vol. cit. p. 353.

Deum *per speculum*, hoc est per res creatas intelligere, in altera autem Eum *facie ad faciem*, hoc est ipsum in se contemplaturum ¹.

Praeterea, *gnosis*, sive cognitio diversas, ac visio, notas, secundum Clementem, habet. Primo enim visio cum *fide* consistere nequit, quia fides circa ea, quae non videntur, versatur; at *gnosis*, Clementis iudicio, adeo cum fide coniungitur, ut sine fide esse nequeat ². Secundo, visio, utpote quae perfectam cognitionem secum fert, omnem ratiocinationem excludit, nulliusque scientiae, aut artis ingenuae auxilio indiget ³. Verum, secundum Clementem, *gnosis* ratiocinatione gignitur, et nititur ⁴, eaque scientiis, artibusque ingenuis, uti musica, arithmetica, geometria, astronomia, dialectica, aliisque utitur, quocirca obiectum est, eius iudicio, *contemplatio naturae* ⁵. Bos-suetus scite advertit nullum apud Clementem locum extare, in quo μελετᾶν, meditari, aut λογικόν, rationale, aut alia id genus vox, qua ratiocinatio designatur, a statu contemplativo, sive gnostico separantur, sed has voces cum illo statu constanter coniungi ⁶. Tertio, visio divinae essentiae cum conatu intellectus ad verum, et voluntatis ad bonum assequendum consistere nequit, animumque humanum illa fruentem cunctis passionibus exuit, propterea quod, cum Deus sit Summum Verum, et Summum Bonum, illius fruitio omnes facultates animae, quoad fieri potest, perficere debet. Inde fit quoque, ut anima humana per visionem Dei in scientia, et in virtute stabilis maneat, proindeque erroris, et peccati nescia fiat. Contra

¹) *Paedag.*, lib. I, c. 6, vol. I, p. 120; *Strom.*, lib. VII, c. 3, vol. II, p. 835, etc.

²) . . . οὐτε ἡ γνώσις ἄνευ πίστεως; *Strom.*, lib. V, c. 1, p. 643.

³) *Strom.*, lib. VI, c. 18, p. 825.

⁴) *Gnosis* a Clemente definita est « stabilis comprehensio per « veras, ac stabiles rationes deducens ad causae cognitionem »; *Strom.*, lib. VI, c. 18, p. 825. Legere licet c. 10 et c. 11 lib. VI *Op. cit.*, p. 778-789.

⁵) . . . τῇ γνωστικῇ φροσιολογίᾳ; *Strom.*, lib. IV, c. 1, p. 564.

⁶) *Tradition etc.*, c. VI, sect. 4, *Oeuvr.*, vol. IX, p. 306, ed. cit.

ea, *gnosis* clementina nihil horum continet, immo haec omnia excludit. Etenim gnosticus, Clementis sententia, « se exercens in contemplatione scientifica. . . . contēdit esse bonus et honestus, a bono, et fidei servo factus per charitatem amicus, propter perfectionem habitus, quam ex vera disciplina, et multa exercitatione acquisivit ¹ », Deumque precatur, ut donum contemplationis in se conservet, augeatque, « ipse quoque cooperans, ut perveniat ad habitum bonitatis ² ». Passiones vero *gnosis*, etsi moderetur, tamen omnino non destruit, cum « sit (homo), ut aiunt, sua essentia, κατὰ « τὴν οὐσίαν, perturbationibus obnoxius ³ ».

Nos non latet Clementem gnostico tribuisse *visionem directam Dei*, ἐποπτεία θεοῦ ⁴, et maximam contemplationem, θεωρία μεριστή ⁵, immo habitum contemplationis, ἔξιν θεωρίας ⁶, et *perpetuam visionem*, αἰδίοις θεωρία ⁷. Verum, Clemens cognitionem Dei, quae gnostico propria est, visionem dixit, quia, cum ipsa a gnostico in dies perficiatur, ad perfectionem cognitionis intuitivae paulatim accedit; quocirca ipsa non est visio, sed via ad visionem, et quodammodo initium eius. Re vera, si gnosticus perfectam visionem Dei haberet, certe a Deo non peteret, quemadmodum Clemens ait, ut « facie ad faciem in beati spectaculi mysterio initiatur ⁸ », et « Deum re ipsa videret, non vero videre existimaret ⁹ ». Quod si gnosticum ad Dei visionem, alterius vitae propriam, praegustandam interdum admitti dixit, certe sibi voluit ¹⁰ hanc praegustationem esse temporaneam, non vero statum proprium gnostici constituere, alioquin, ut saepe a Clemente dictum est, ad alteram vitam proprie non pertineret, neque precibus a Deo petenda esset. Gnosticum autem

¹) *Strom.*, lib. VII, c. 11, p. 868, et 869.

²) *Strom.*, lib. VII, c. 7, p. 851-854.

³) *Strom.*, lib. IV, c. 23, p. 632.—⁴) *Paedag.*, lib. I, c. 7, p. 130.

⁵) *Strom.*, lib. II, c. 10, p. 454.—⁶) *Ibid.*, lib. VI, c. 7, p. 771.

⁷) *Ibid.*, lib. IV, c. 22, p. 626.—⁸) *Ibid.*, lib. VI, c. 12, p. 791.

⁹) *Ibid.*, lib. VII, p. 877.—¹⁰) *Ibid.*, lib. VII, c. 10, p. 865.

habitu contemplationis, perpetuaque contemplatione frui Clemens docuit, quippe quod, cum gnosticus, ut infra dicemus, scientiam doctrinae per I. Christum revelatae habeat, veritates fidei per immutabiles illarum rationes cognoscit, proindeque illis firmitus, et constantius, quam vulgus fidelium, haeret ¹.

Ne illud quidem nos latet Clementem gnostico ἀπάθειαν ψυχῆς, καὶ ἀταραξίαν ², *impossibilitatem* ³, sive *immunitatem affectuum*, et *tranquillitatem animi*, ipsumque *habitu impatibilitatis*, ἐξ ἀπαθείας ⁴, necnon immunitatem peccatorum ἀναμαρτυρίαν ⁵, tribuisse. At vero, si haec loca, aliaque id genus cum aliis permultis conferantur, in le patebit Clementem non aliud sibi voluisse, nisi quod gnosticus ob perfectionem suae scientiae, et ob frequentem virtutum exercitationem eo pervenire posse, ut a vehementibus affectibus, per quos homo ad mala inclinet, liber evadat, et peccata gravia vitet. Revera, Clemens, postquam dixit solum Christum esse *ab omnibus humanis animi perturbationibus* liberum, proindeque eum esse solum, « in quem peccatum non cadit », subdit: « Nos autem, quoad fieri poterit, ut « quam minimum peccemus, videamus. Nihil enim maiori curae ac studio esse debet, quam ut ab affectibus, morbisque primum liberemur: deinde vero, ut « prohibeamus, ne in peccatorum consuetudinem facile « prolabamur ⁶ ». Quam doctrinam omnibus Patribus

¹) *Ibid.*, lib. VII, c. 10, p. 865; cf lib. I, c. 6, p. 336, lib. VI, c. 7, p. 771, etc.

²) *Strom.*, lib. IV, c. 22, p. 627; lib. VI, c. 7, p. 771; lib. VII, c. 7, p. 859, etc.

³) Ita ἀπάθειαν s. Augustinus, et s. Hieronymus verterunt. Quorum primus ait: « ἀπάθεια . . . si latine posset, impassibilitas diceretur » (*De Civit. Dei*, lib. XIV, c. 9, n. 4); alter vero: « quam « (ἀπάθειαν) nos impassibilitatem, vel imperturbationem dicere « possumus » (*Epist. CXXXIII ad Ctesiphontem*, n. 3, *Opp.* ed. Vallarsius, t. I, col. 1023, Veronae 1734).

⁴) *Op. cit.*, lib. IV, c. 6, p. 581, et c. 22, p. 626, et 627; lib. VII, c. 2, p. 824. De qua re legesis prae ceteris locis *Strom.* lib. VI, c. 9.

⁵) *Paedag.* lib. I, c. 2, p. 99. — ⁶) *Paedag.* loc. cit.

communem fuisse ipsemet Potterus, Episcopus Oxoniensis, monuit. « Solent porro, inquit, ἀπάθεια, et ἀναμαρτησία
« laxius a sanctis Patribus usurpari pro eo statu, in quo
« positus vir sanctus per gratiam Dei minus crebris, mi-
« noribusque tentationibus obnoxius est, nec gravioribus
« peccatis succumbit ¹ ».

Hoc modo loca Clementis, quae secum prima fronte pugnare videntur, facile componi a multis eruditis, Philosopho Alexandrino ceteroquin infensis, iamdudum observatum fuit. Inter quos audire licet Georgium Walchium:
« Hinc nonnulli observant Clementem, quando de gno-
« stico ita loquatur, ac si ab omni peccato se possit
« abstinere, id non tam absolute, quam certa quadam
« ratione intelligere, nimirum de his noxis, quae per
« scientiam, et malitiam admittantur. Hoc modo loca
« illius, quae diversa, ac contraria inter se videntur,
« sunt concilianda, ita ut Christum absolute, gnosticum
« autem suo tantum modo peccati expertem declaret ² ».

Ceterum, ut quae in gnostico Clemens laudavit, probe pensentur, tria, quae Bossuetus advertit ³, et innuit, prae oculis habenda sunt. 1° Clemens, cum a gnostico expostulat ea, quae et quod ad scientiam, et quod ad sanctitatem propria animarum visione Dei fruentium, sive beatarum sunt, saepe adiicit, *quoad fieri potest, vel quantum natura humana sinit*. Vt unum, et alterum ex multis locis afferamus, ipse docuit I. Christum gnostico Deum revelare, *quoad humana natura comprehendere valeat* ⁴, et gnosticum per sui cum Christo assimilationem perfectum fieri, *quantum licet humanae naturae* ⁵. Gnosticum alibi scripsit eo spectare, ut Deo

¹) In loc. cit. *Paedag.*, not. 4.

²) *Miscellanea Sacra*, lib. III, Exercit. II, c. 3, sect. 3, § 4, p. 57, Amstelodami 1744. Legendus est hac de re Lumpert, *Historia theologico-critica de vita, scriptis, atque doctrina ss. Patrum*, part. V, c. I, art. 8, § 10, p. 114 sqq, Augustae Vindelic. 1787. — ³) *Op. cit.*, c. 6, sez. 1, p. 303 et 304 ed. cit.

⁴) ... ὥς οἶον τε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν χωρῆσαι νοεῖν; *Strom.* lib. I, p. 425.

⁵) ... εἰς ὅσον ἀνθρωπίνῃ θεμιτὸν φύσει; *Strom.* lib. VI, c. 12, p. 792.

pro viribus εἰς δύναμιν, assimiletur, atque adniti, ut impatibilitatem, ἀπάθειαν, naturalem Deo, *quoad fieri potest*, ὥς ἐνι μάλιστα assequatur ¹. 2° Clemens, cum habitum contemplationis, et habitum impatibilitatis in gnostico inculcat, et exaggerat, firmitudinem scientiae, et sanctitatis, qua gnosticus pollet, instabilitati scientiae humanae, et propensioni naturali hominis opponit. « Cum
« enim, ait, facultas animae principalis in perpetua mutatione versetur, adeoque sit instabilis, vis eius retentrix servari nequit. Quomodo enim is, qui a rebus,
« quae extrinsecus incurrunt, semper mutatur, habitum, aut dispositionem possidere, atque, ut summam dicam, scientiam retinere potuerit? Quin et Philosophi
« quoque virtutes, habitus, et dispositiones et scientias esse dicunt ² ». 3° Clemens in suis Stromatum libris non illud dumtaxat exposuit, quod ad *gnosim* constituendam sufficit, sed etiam omne, quod *ideam*, sive, ut aiunt, *ideale*, nempe perfectam notionem gnosis, constituit, quam gnosticus in hac vita, quod eius fieri potest, sequi debet, sed omnino consequi nequit. Hoc quoque fuit iudicium multorum eruditorum. Vt ceteros praetereamus, Daniel Heinsius censuit, « Gnosticum Clementis
« exemplum esse sine exemplo, ad quod quilibet contendat, nemo tamen hactenus expresserit ³ », et inter nuperos Daniel Tobens: « Clemens noster Gnosticum
« usquequaque perfectum in hoc mundo existere negavit. Quidquid igitur perfectionis Gnostico tribuit nimiae, id ideale potius, et optandum, quam reale, et
« sperandum, relate ad hanc vitam, declaravit ⁴ ».

Quae cum ita sint, inde facile intelligitur 1° illam *gnosim*, quam homo hac in vita consequi potest, et ad quam consequendam adniti debet, Clementis iudicio, ne-

¹) *Strom.* lib. VII, c. 3, p. 835, et 836.

²) *Strom.* lib. VI, p. 778, et 779.

³) Adnotat. ad Clem. p. 45, Lugduni Batav. 1616.

⁴) *Examen tractatus I. Barbeyracii de doctrina morali Patrum Ecclesiae*, § 105, Viennae 1785.

que *visionem Dei*, ἐποπτεῖαν θεοῦ, neque *impassibilitatem*, ἀπάθειαν, neque *impeccabilitatem*, ἀναμαρτησίαν, complecti; proindeque nihil ei commune esse cum illa facultate, quam Plotinus *theoriam*, sive *ecstasim* nuncupavit. 2° *Gnosim* quodammodo esse mediam inter simplicem *fidem*, et *visionem beatificam*, quam gnosticus in altera vita consecutum iri Clemens, secundum doctrinae catholicae dogmata, dixit. Re vera, gnosis est *perfectio fidei*, τελειωσις τῆς πίστεως¹. Primo, enim, quia fidelis, πιστος, notitiam certam quidem, sed brevem, nudamque doctrinae a Deo revelatae habet, sed gnosticus cognoscit quoque argumenta, quibus eius veritas demonstratur, omnesque disciplinas, quae ad ipsam declarandam, atque adversus eius ososores vindicandam conducunt, callet. Vno verbo, fides notitiam simplicem, et gnosis scientificam doctrinae a Deo revelatae habet. Haec, quae Clemens saepe, et copiose exposuit, in compendium redegit hoc in loco: « Fides (πιστος) « ergo, ut ita dicam, est brevis, et compendiosa eorum, « quae necessaria sunt, cognitio. Cognitio (γνώσις) autem « est firma, ac stabilis demonstratio eorum, quae assum- « pta sunt per fidem, quae per doctrinam Domini su- « per fidem aedificatur, quae transmittit ad infallibilita- « tem et scientiam, et perfectam cognitionem² ». Quandoquidem gnosticus difficilius, quam fidelis, decipi potest, fides non simpliciter sumta, ἀπλῶς ἡ πίστις, sed fides cum gnosi coniuncta, ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις, Clementis iudicio, verum a falso in unaquaque quaestione distinguere valet. « Quae enim, ait, bene dicuntur, admittere, « aliena autem non admittere, non simplex fides, sed « ea demum, quae cum doctrina iuncta est, efficit³ ».

Secundo, gnosticus non in eo tantum se continet, ut praecepta Dei exequatur, sed per diversos perfectionis gradus eo usque ascendere nititur, ut imaginem Dei,

¹) *Strom.* lib. VI, c. 18, p. 826.

²) *Op. cit.*, lib. VII, c. 10, p. 865, et 866.

³) *Op. cit.*, lib. I, c. 6, p. 336.

quoad eius fieri potest, perfectum in se efficiat : « Hic
« est, qui ad imaginem, et similitudinem Dei est Gno-
« sticus, qui Deum imitatur, quoad eius fieri potest, ni-
« hil praetermittens eorum, quae faciunt ad concilian-
« dum, quatenus fieri potest, similitudinem, continens,
« sustinens, iuste vivens, imperans animi perturbatio-
« nibus, ea, quae habent, impertiens, pro viribus benefa-
« ciens, et verbo, et opere ¹ ». Ex quo fit, ut mores gno-
« stici cum cognitione eius mirifice consentiant. « Gno-
« stici autem, scribit, et voluntas, et iudicium, et exerci-
« tatio est eadem. Si sunt enim eadem animi propen-
« siones, eadem quoque erunt et dogmata et iudicia, ut
« et verba, et vita, et mores sint eius instituto consen-
« tanea ² ».

¹) *Op. cit.*, lib. II, c. 19, p. 480. « Semper enim, alibi ait, se
« recte gerit, et in sermone, et in actione, et in ipsa cogitatio-
« ne »; lib. VII, c. 9, p. 864; cf c. 10, p. 865, et 866.

²) *Op. cit.*, lib. II, c. 17, p. 469. Ex his, innumerisque aliis lo-
cis, quae, brevitatis ergo, omisimus, luculenter perspicitur, quam
longe Clemens a rationalismi theologici professione, uti nuperi
Rationalistae gloriantur, abhorruerit. Re vera, Ritter (*Op. cit.*,
lib. IV, c. 1, p. 388 ed. cit.), Daehne (*Op. cit.*, p. 26, 27, 59 sqq,
ed. cit.), Redeppening (*Origines de principis*, edid. et adnot.
Red., p. 181 sqq, Lipsiae 1836), Reuther (*Clementis Alex. theolo-
giae moralis capitulum selectorum particularum*, p. 43, Berolini 1853),
aliique autumant Clementem Alex. fidem a gnosi, seu scientia
adeo seiunxisse, ut illam esse probabilem rerum cognitionem so-
lius vulgi propriam, hanc autem cognitionem certam, atque in-
concussam propriam solum sapientium assereret. At nae ipsi
vehementer falsi sunt. Nam Clemens manifeste edixit, quemad-
modum sine aliqua cognitione fides existere nequit, ita nec gno-
sim sine fide existere posse. « Est ergo, inquit, cum fide cogni-
« tio, et vicissim cum cognitione fides, quadam divina consec-
« tione mutuo connexa » (*Strom.*, lib. II, c. 4, p. 436). Re sano
vera, gnosis, cum omnium, quae Fidei tenentur, scientificam,
uti diximus, notitiam complectatur, fundamentum suum in Fide
habet. « Haec sunt, idem ait, aedificia gnostica, quae ponuntur
« super fundamentum fidei, quae est in Christo Iesu » (*Op. cit.*,
lib. V, c. 4, p. 660), atque alibi : « Credere, est fundamentum
« cognitionis (γνώσεως) »; *Op. cit.*, lib. VII, c. 10, p. 864; cf lib. VI,
c. 7, p. 771, et c. 9, p. 779; lib. VII, c. 11, p. 867 etc.

Quod si *gnosis* clementina ad fundamentum, cui in-
nititur, et ad media, quibus obtinetur, relata perspicia-
tur, res planior fiet. Enimvero, theoria plotiniana super
ἕνωσις, *unificatione*, sive *ταύτοτητι*, *identificatione* mentis hu-
manae cum Deo, et *gnosis*, sive perfecta, sive imperfecta,
quam Clemens ex sacrarum Litterarum, et divinae Tra-
ditionis fontibus hausit, super *assimilatione* animae cum
Deo fundatur. Re vera, mens humana, Plotini senten-
tia, ad contemplationem, sive theoriam, pervenit, cum
per diversa genera virtutum adeo progressus est, ut se
esse unum idemque cum Deo, sive *Vno*, cognoscat;
quocirca fundamentum theoriae plotinianae est panthei-
smus. E contrario, Clemens, praeterquam quod cuncta
portenta pantheismi aperte reiecit, et explosit, omnem
gnosim in assimilatione hominis cum Deo, et cum Filio
Dei *carne facto* consistere, atque hanc assimilationem
per cognitionem, et praeceptorum divinorum executio-
nem fieri docuit. Ipse enim sexcenties inculcavit gnosti-
cum eum esse, qui mentem, animumque suum e ter-
renis rebus avocans, ad Servatoris nostri, nempe I. Chri-
sti, imaginem, quantum humanae naturae imbecillitas
sinit, pervenire nititur: « Ideoque nec optabit (gnosti-
cus) quidem consequi ea, quae hic sunt, cui persuasum
« est fore, ut consequatur ea, quae vere bona sunt, sed
« semper optabit talem, quae ipsum voti compo-
« tem reddet, fidem tenere: et praeterea quampluri-
« mos fieri sibi similes ad Dei gloriam, quae perfici-
« tur per ipsam cognitionem. Est enim salutaris, qui
« Servatori assimilatur, quatenus humanae naturae
« fas est ad eius pervenire imaginem, praecepta sine
« offensa exequens. Hoc autem est Deum colere per
« veram notitiam factorum, et cognitionis¹ ». Et pau-
lo inferius: « Hinc quae Servatori Deo fit assimi-
« latio, exoritur Gnostico, qui quidem evasit perfe-
« ctus, quantum licet humanae naturae, *sicut Pater*,

¹) *Strom.* lib. VI, c. 9, p. 778.

« inquit, *qui est in coelis* ¹ ». Per multis aliis locis omis-
sis, religio nobis foret hunc praeterire: « Haec est ergo
« operatio eius, qui est consummatus in cognitione, ut
« cum Deo habeat consuetudinem per magnum ponti-
« ficem, pro viribus Domino assimilatus (ἐξομοιούμενον εἰς
« δύναμιν τοῦ κυρίου) per universam in Deum pietatem, quae
« tendit ad hominum salutem per curam exercendae in
« nos beneficentiae: et rursus per sacra mysteria, et per
« doctrinam, et bonorum operum executionem ² ».

Ast idem Clemens monuit gnosticum in cognitione
Dei, et praeceptorum divinorum executione numquam
adeo progredi posse, ut perfectionem propriam Dei con-
sequatur, Stoicosque ita sentientes impietatis accusavit;
tantum abest, ut gnosticum unum, eundemque cum
Deo fieri posse putaverit. « Sicut, ait, perfectum dici-
« mus medicum, et perfectum philosophum: ita, ut opi-
« nor, perfectum gnosticum. Sed nihil ex iis, etsi sit
« maximum, assumitur ad Dei similitudinem: non enim,
« ut Stoici, valde impie (ἀθέως πάν) hominis et Dei eam-
« dem esse dicimus virtutem ³ ». Ex postremis verbis illud
quoque intelligitur, quanta iniuria Protestantes, et ple-
rique Rationalistae ⁴ asseruerint Clementem dogmata de
ἀπάθεια, de ἀναμαρτησία, et de ἀταραξία, aliaque ad mores perti-
nentia e stoica philosophia mutuatum fuisse, eiusque Gno-
sticum a *Sapiente*, quem Stoici sibi effluxere ⁵, nihil dif-

¹) *Ibid.*, c. 12, p. 792. — ²) *Op. cit.*, lib. VII, c. 3, p. 835, et 836.

³) *Op. cit.*, lib. VII, c. 14, p. 886.

⁴) Inter hos numerare licet Ioan. Clericum (*Epist. crit.*, Epist. I, *Art. Crit.* t. III, p. 16-20, Amstelod. 1730). Barbeyracum (*Préf. à Puffendorff*, § IX, p. 23, Basle 1750, et *Traité de la morale des Pères de l'Eglise* (§ LII-LIV, p. 65-67, Amsterdam 1728), Buddeum (*Isagoge etc.*, lib. II, c. 4, § 4, p. 552, ed. cit.), Walchium (*Op. cit.*, l. c. § 4, p. 57), Bruckerum (*Hist. crit.*, part. 2, lib. I, c. 3, p. 583-595, ed. cit.), Bergium (*De Clemente Alexand.*, eiusque *moralis doctrina*, Würgebürgi 1779), et, ceteris missis, Reut-
erum, *Op. cit.*

⁵) Iuvat Tullium audire, qui *Sapientem* stoicorum his verbis pinxit: « Zenonis sententiae sunt, et praecepta eiusmodi sapien-
« tem gratiam numquam moveri, numquam cuiusque delicto
« ignoscere; neminem miserum esse, nisi stultum, et levem; viri

ferre. Nam, praeterquam quod Clemens in loco nuper allato doctrinam stoicam de *Sapiente* impiam manifeste dixit, quisquis philosophiam moralem stoicorum vel summis labiis gustaverit, quantum ab hac dogmata moralia Clementis, quae exposuimus, differant, facillime per se videre potest ¹.

Praeterea gnosis clementina in eo etiam potissimum a theoria plotiniana discriminatur, quod illa mediis tota natura diversis, ac isthaec, obtinetur. Et sane, Plotinus, quippe qui tenuit mentem humanam ab Vno, nem-

« non esse neque exorari, neque placari; solos sapientes esse, si
« distortissimi, formosos; si mendacissimi, divites; si servitutem
« serviant, veges; . . . sapientem nihil opinari, nullius rei poeni-
« tere, nulla in re falli, sententiam mutare nunquam »; *Orat. pro Murena*, c. 30, Aug. Taur. 1827.

¹) Prae multis, qui ethicam Clementis a stoicae philosophiae portentis purgarunt, commemorandi sunt Remigius Ceillier (*Apolo-
logie de la morale des Pères de l'Eglise*, c. 2, p. 64-68, Paris 1718),
Damianus Romano (*Della morale de' ss. Padri*, part. 3, § 2, p.
134-136, Napoli 1756), Tobenz (*Op. cit.* § cit.), Lumper (*Op. cit.*
l. c. art. 10, et 11, p. 114 sqq), et maxime Cognat (*Op. cit.* lib. IV,
c. 5-9, p. 266 sqq.). Incredibile, procul dubio est Virum sanctissi-
mum, et doctissimum perfecti Christiani exemplar ex *Sapiente*
stoicorum, de quo adeo impia et absurda stoici commenti sunt,
excepisse. Vt de una *apathia*, quam in hac quaestione tractavi-
mus, aliquid dicamus, en quomodo s. Augustinus ipsam diiudi-
cavit: « Porro, si ἀπάθεια ista dicenda est, cum animum contin-
« gere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non
« omnibus vitiis iudicat esse peiorem? Potest ergo non absurde
« dici perfectam beatitudinem sine stimulo timoris, et sine ulla
« tristitia futuram: non ibi autem futurum amorem, gaudium-
« que quis dixerit? Si autem ἀπάθεια illa est, ubi nec metus ul-
« lus exterret, nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte,
« hoc est secundum Deum, vivere volumus: in illa vero beata,
« quae sempiterna promittitur, plane speranda est » (*De Civit.*
Dei, lib. XIV, c. 9, n. 4). S. Augustino liceat nobis Hieronymum
addere, qui in laudata *Epist. ad Ctesiphontem* (n. 1, ed. cit. col.
1019, et 1020) scribit: « Quae enim potest alia maior esse teme-
« ritas, quam Dei sibi non dicam similitudinem, sed aequalita-
« tem vindicare; et brevi sententia omnium haereticorum ve-
« nena complecti, quae de Philosophorum, et maxime Pythago-
« rae, et Zenonis Principis Stoicorum fonte manarunt? »

pe Absoluto, non distingui, sed esse peculiarem *gradum*, sive *modum processionis*, sive uti hodierni Plotiniani loquuntur, *evolutionis* Absoluti, in ea sententia versatus fuit, unionem animae cum Deo, et theoriam, quae inde in ea efficitur, esse effectum naturalem ipsius animae. At Clemens *gnosim*, tum qua est *speculativa*, tum qua est *practica*, esse peculiare *donum* Dei docuit, et inculcavit. Ipse enim sexcentis in locis scripsit hominem viribus naturae suae dumtaxat mancam, labilemque cognitionem Dei posse adipisci, qualem Barbari, et Graeci adepti fuerant, sed eum nec fidem, quae cognitioni adiungitur, nec *gnosim*, quae fidem perficit, consequi posse, nisi supernaturali adiutorio, sive gratia Dei, adiuvetur. Exempli gratia, pauca loca eius afferamus. « Vnde, ait, oportet ab hac fide eductum, et in ea auctum gratia Dei, quoad fieri potest, eius accipere cognitionem (γνώσιν) ¹ »; et paulo post: « Cognitionis autem, quae datur ex traditione per Dei gratiam, veluti quoddam depositum committitur iis, qui seipsos doctrina dignos exhibuerint ² ». Modo dixit gnosticos ad cognitionem Dei non posse pervenire, nisi, *opem eis ferente gratia* ³, modo ad mentem sanam acquirendam *maxime divina opus habere gratia* ⁴. Quin immo *gnosim* cum fide comparatam non *gratiam*, sed speciale *donum* Dei vocavit: « Est enim *donum* (δωρεά) doctrina pietatis, *gratia* (χάρις) vero *fides* ⁵ ». Certe, si Clemens non putasset *gnosim* esse speciale donum Dei, non scripsisset, uti diximus, gnostico etiam, cum « ad summum pervenit gradum », Deum exorandum esse, ut *gnosim* eius augeat, et conservet ⁶.

Ex omnibus, quae hactenus disseruimus, concludendum est theoriam plotinianam, et *gnosim alexandrinam* verbo tantum convenire, sed, ad rem quod spectat, im-

¹) *Op. cit.*, lib. VII, c. 10, p. 864. — ²) *Ibid.*, p. 864, et 865.

³) *Op. cit.*, lib. VI, c. 18, p. 826. — ⁴) *Op. cit.*, lib. V, c. 1, p. 647.

⁵) *Op. cit.*, lib. I, c. 7, p. 338. Cf. de hac re lib. III, c. 5, p. 530, et 531; lib. V, c. 13, p. 696, et 697 etc.

⁶) *Vid. loc. cit.* p. 422.

mane quantum ab se differre, et quod diversis methodis construuntur, et quod diversas naturas habent, et maxime, quod mediis tota natura differentibus obtinentur.

ARTICVLVS TRIGESIMVS SEPTIMVS

*Sententia Speelmani Clementem intellectum et rationem
pro duabus facultatibus diversis habuisse asserentis
exploditur*

Postquam vidimus doctrinam dynamilogicam Clementis a cunctis theoriae, sive extasis plotinianae placitis abhorrere, restat, ut inquiramus, num Clemens intelligentiam, et rationem, tanquam duas facultates animae specie differentes, quemadmodum nonnullis clementinae philosophiae expositoribus visum est, revera habuerit. Iis praetermissis, qui hanc rem leviter attigerunt, ad examen revocanda nobis est sententia, quam Speelmanus e S. I. in ephem. Lovaniensibus exposuit¹, quam Cognatus valde laudavit, accurateque explicuit².

Speelmanus censuit tres facultates intelligendi, secundum Clementem, animae inesse, scilicet *intelligentiam*, νοῦν, *rationem*, λογὴν, et *fidem*, πίστιν, easque inter se arcte colligari. Quod ad intelligentiam attinet, hanc, Clementis sententia, esse dixit facultatem, qua anima Deum in se, per eius imaginem in se *repercussam*, intuetur, et per intuitionem Dei principia demonstrationum evidentia, simplicia, et demonstrationis minime indiga cognoscit. Clemens docuit, quandoquidem homo ad imaginem Dei creatus est, naturaliter fieri, ut si « per eam, quae est in « ipso, reflexionem » seipsum contempletur, imaginem Dei in se deprehendat, et per ipsam Deum, tanquam causam sui effectricem, cognoscat. « De nobis itaque, scribit, divi- « nus Apostolus dicit: *Videmus enim nunc tanquam per*

¹) *Revue cath.*, Ser. 5, an. 1855, juin, juillet et août.

²) *Op. cit.*, lib. II, c. 3, p. 14-122, et lib. III, c. 4, p. 181-193.

« *speculum*, per eam scilicet, quae est in ipso, reflexionem
 « nos ipsos cognoscentes; et ex ea, quae est in nobis, di-
 « vinitate efficientem causam, quoad eius potest fieri, una
 « contemplantes ¹ ». Hinc modo tenet naturalem ho-
 mini esse quamdam cum Deo coniunctionem, per quam
 ad Deum cognoscendum, ut equus ad arandum, et tau-
 rus ad venandum, naturaliter trahitur; modo « quam-
 « dam divinae virtutis praesensionem », ex qua unita-
 tem Dei fateri cogitur ²; modo *sensum divinum cordis*,
atque animi; quo vana Gentium idola proterit, Deum-
 que verum agnoscit ³. Pro certo autem habuit hanc prae-
 sensionem, sive insitam animo notitiam Dei, intellectui
 inesse, cum quod in iis locis, quae adduximus, ple-
 rumque vox mentis, sive intellectus, νοῦς, occurrit, tum
 quod intellectus, νοῦς, ab eo *oculus animae*, τὸ τῆς ψυχῆς
 ὄμμα, *igniculus animae*, τὸ ζῶπυρον τῆς ψυχῆς, *oculus ad*
contemplationem, ὄμμα πρὸς θεωρίαν, dictus fuit ⁴. Praeterea
 putavit Clementem non solum immediatam cognitio-
 nem Dei, sive *Entis entium*, sed etiam cognitionem
 immediatam omnium principiorum demonstrationis in-
 telligentiae tribuisse; si quidem, cum Deus sit mensura
 veritatis rerum, inde Doctor alexandrinus confecit ani-
 mam humanam ex eo, quod Deum per intellectum in-
 tuetur, per ipsum intellectum lumen intelligibile, sive
 principia prima, per quae omnes res intelligit, cogno-
 scere. « Quisnam igitur, ait, est rex omnium? Deus, re-
 « rum veritatis norma ac mensura. Quemadmodum i-
 « gitur mensura comprehendit res demensas; sic etiam
 « qui Deum animo suo concepit, ipsam quoque verita-
 « tem metitur, et comprehendit ⁵ ». Ipse quoque obser-
 vavit Clementem, sicuti ex sensu principia experimen-
 talia, ita ex intellectu principia intelligibilia, ex qui-
 bus omnis scientia conflatur, derivasse: « Ex sensu au-

¹) *Cohort. ad gent.*, p. 80. — ²) *Ibid.*, p. 81.

³) *Ibid.*, p. 79. — ⁴) *Stromat.* lib. I, c. 1, p. 321.

⁵) *Cohort. ad gent.*, p. 60.

« tem, et intelligentia consistit scientiae essentia. Intelligē-
 « gentiae autem, et sensus communis est evidentia ¹ ».
 Ex quibus Speelmanus, et cum eo Cognatus concludunt
 cognitionem immediatam Dei esse obiectum intelligentiae,
 et prima principia demonstrationum esse ea, quae per
 intelligentiam cognoscuntur, scilicet *data* ² *intelligentiae*.
 Quod vero ad modum, quo intelligentia exercetur, Speel-
 manus ex dictis facile deduxit, illum non esse nec *discur-*
sum, sive deductionem, nec iudicium, sed perceptionem,
 quia intuitus nec aliud ex alio deducit, nec aliud cum
 alio confert, sed id, quod ei obvium est, simpliciter
 apprehendit.

Ad rationem, λόγον, progrediamur. Speelmanus sensit
 obiectum rationis esse quoque Deum, sed Deum non
absolute, sive in se spectatum, prout est obiectum in-
 telligentiae, sed Deum ex mundo, qui opus eius est,
 cognitum, sive mundum, prout ad Deum, qui auctor
 eius est, refertur. Nam, si homo per intelligentiam Deum
 in se contemplatur, per rationem ex sensilium circum-
 spectione profectus, primis intelligentiae principiis opitu-
 lantibus, ad cognitionem Dei, tanquam mundi auctoris,
 extollitur. Ad id probandum longum locum ex *Cohor-*
tatione ad gentes commemoravit, in quo Clemens ho-
 mines ab orgiis, et impiis Idolorum mysteriis avocatur-
 us, ad veri Dei agnitionem provocare studuit, ante eo-
 rum oculos ponendo eximia et mirabilia opera, quae
 Verbum Dei, in primis invisibile, in constitutione mun-
 di, et praesertim hominis, qui parvus mundus est, dein-
 de visibile, per humanae naturae assumptionem, factum,
 in ipsius mundi, et praesertim hominis, instauratione
 operatus est. Pauca afferamus: « Verbum autem Dei, quod
 « ex David natum ante eum fuit. . . , mundum hunc,
 « et hominem, qui parvus quidam mundus est, eius-
 « que animam, et corpus divino Spiritui attemperans,
 « multarum vocum instrumento Deum celebrat. . . Hoc

¹) *Strom.* lib. II, c. 4, p. 432. — ²) gallice *Données*.

« igitur Verbum, Christus, non solum ut olim essemus,
 « causa fuit (nam ille tum erat in Deo), sed idem et-
 « iam bene esse nobis dedit, et iam nuper hominibus
 « apparuit, qui solus uterque Deus et homo est, ut omni-
 « modam nobis felicitatem daret . . . et qui tanquam
 « opifex mundi vitam nobis in prima creatione dedit,
 « praeceptoris habitu sumto, bene vivendi rationem nos
 « docuit, ut postea, tanquam Deus, aeternam vitam
 « largiatur ¹⁾. Hinc Cognatus monuit, rationem, etsi sit
 facultas diversa ab intelligentia, tamen sine hac, et sensu
 exerceri non posse, quia ipsa cognitione sensilium, et
 principiorum per se evidentium opus habet, ut ad cogni-
 tionem Dei, tanquam mundi auctorem, assurgat.

Ad haec, ea, quae ratione cognoscuntur (*data*), Speel-
 manus dixit, Clementis sententia, non esse principia sim-
 plicia, et quae ad alia principia reduci nequeunt, cuius-
 modi sunt principia intellectus, sed principia synthetica,
 quippe quae ex sensu, et intellectu constant; ob idque
 rationem esse facultatem propriam humanae naturae, quia
 natura hominis est simul intelligens, et sentiens ²⁾.

Ex his duobus laudatus Auctor nullo negotio collegit,
discursum, sive deductionem esse, Clementis iudicio, mo-
 dum, quo ratio actus suos exerit, proindeque rationem
 etiam ex hoc capite ab intellectu differre, quod ratio sit
 facultas deducendi, intellectus vero facultas percipiendi.
 Ad id evincendum locum exscripsit, in quo Clemens
 rationem definivit, et his verbis explicuit: « Quam ergo
 « propriam rationis facultatem habemus omnes natura
 « insitam, et pertinet ad id, quod est consequens, et
 « ad id, quod repugnat. Si qua ergo fuerit eiusmodi
 « inventa oratio, ut ex iis, quae non sunt credibilia, iis,
 « quae nondum sunt credibilia, possit fidem facere, eam
 « ipsam dicemus esse essentiam demonstrationis ³⁾ ».

¹⁾ Pp. 5-7.

²⁾ Vid. locum Clementis, quem paulo post exscribemus.

³⁾ *Strom.* lib. VIII, c. 3, p. 117.

Denique, quod ad fidem attinet, Speelmanus, ut cum eo Cognatus contendunt fidem, quam Clemens inter facultates recensuit, non esse fidem divinam, aut humanam, qua rebus per testimonium divinum, aut humanum compertis assentimur, sed quamdam *praesensionem*, seu *sensum moralem*, per quam homini de rerum supersensilium realitate persuasum est, antequam earum demonstrationem cognoscat. Hanc facultatem Clementem indigitasse aiunt, ubi inquit: « Oportebat autem vos, o homines, cum de bono
 « cogitaretis, testem adhibere insitum, et idoneum, fidem,
 « quae ex se statim, ac natura sua eligit, quod est prae-
 « stantissimum; nec an ea sit persequenda, tamdiu quae-
 « rere, et laborare. Nemo enim vestrum dubitat, exempli
 « gratia, an oportet inebriari... In hoc solum haeretis an
 « Deus sit colendus? et an hic sapiens, Deus nempe
 « et Christus, sit sequendus? ¹⁾ » Putant porro Clementem hanc facultatem in duplici momento considerasse, scilicet prout scientiae antecedit, eiusque principium, et fundamentum est, et prout scientiam consequitur, eamque perficit. Ipsa in primo momento quamdam rudem cognitionem obiecti menti suppeditat, quam mens intelligentia, et ratione ad scientiam perducere potest; si quidem Clemens cum Epicuro, aliisque Philosophis graecis putat nos non posse alicuius rei scientiam assequi, nisi aliquam eius notitiam *animo anteceptam* habeamus: « Quam
 « etiam Epicurus mentis anticipationem existi-
 « mat esse fidem. Anticipationem autem definit adiectio-
 « nem animi ad aliquid evidens, et ad evidentem rei
 « intelligentiam: neminem autem posse nec quaerere, nec
 « dubitare, neque vero opinari, sed neque probare, aut
 « arguere absque anticipatione. Quomodo autem si non
 « habeat quis anticipationem eius, quod desiderat, di-
 « dicerit id de quo quaerit? ²⁾ » In altero autem mo-

¹⁾ *Cohort. ad gent.* p. 77.

²⁾ *Strom.* lib. II, c. 4, p. 437. De Epicuro videsis Laert., lib. X, segm. 33, et quod diximus *Dynamil.*, vol. I, p. 209.

mento conclusionem ad principium, ex quo profecta est, revocans, ipsam credibilem efficit, atque ita cognitionem ratione partam, firmam, stabilemque efficit: « Aristoteles
« autem id, quod consequitur scientiam, iudicium, quo
« verum esse hoc, aut illud iudicamus, dicit esse fidem.
« Est ergo fides scientia praestantior, et eius criterium ¹; atque insuper: « Fide ergo sola existimant (Philosophi)
« consequi principium universorum ² ». Ab. Cognat addit fidem in primo momento esse *spontaneam*, atque in secundo esse *reflexam*.

Ex his Speelman, eiusque sectator colligunt fidem ab intelligentia, et a ratione tum propter obiectum, tum propter modum, quo operantur, differre. Propter obiectum primo differt a sensu, et ab intelligentia; a sensu, quia, etsi utriusque obiectum sit aliquid reale, tamen obiectum sensus est materiale, et contingens, obiectum fidei est immateriale, et necessarium; ab intelligentia autem, quia huius obiectum est ens ideale, illius autem est ens reale. Secundo, differt a ratione, quia idem obiectum, prout confuse apprehenditur, est obiectum fidei, et, prout distincte cognoscitur, est obiectum rationis. Propter modum, quo operantur, quia intelligentia per intuitionem, ratio per deductionem, fides per sensum (*sentimento*) moralem exercetur.

Haec est, secundum Speelmanum, et Cognatum, doctrina Clementis Alex. de facultatibus intellectricibus animae. At vero, ipsi, nostra quidem sententia, mentem Doctoris Alexandrini minime assecuti sunt.

Et primo, falsum est Clementem intelligentiam, et rationem, tanquam duas facultates specie differentes, habuisse, si quidem ipse hac in re non aliam doctrinam sectatus est, nisi quam ante eum Aristoteles innuit, et post eum Scholastici late explicuere. Quod ut probe perspiciatur, non ea loca dumtaxat ponderata sunt, in quibus Doctor Alex. illas seorsum explicuit, quemadmo-

¹) *Op. cit. ibid.* p. 436.—²) *Ibid.* p. 435.

dum Speelman facitavit, sed ea, in quibus unam cum altera comparatam definivit. Haec loca potissimum in VIII *Strom.* nobis occurrunt, in quibus notionem demonstrationis tradidit omnino aristotelicam. Re vera, ipse, postquam, non secus ac Aristoteles, monuit non posse ullam demonstrationem fieri, sine aliquo praecognito, προγνωσκόμενον ¹, seu *praecognitione*, πρόγνωσις ², quam *fidem* dixit, secundum eundem Stagiritam edixit: 1° sensu, et *intelligentia*, νόησι, patescere principia demonstrationum, et *ratione*, λογῇ, conclusiones, quae illis continentur, et per illa innotescunt; atque rationem esse illud, quo homo a ceteris distinguitur, quia proprium mentis humanae est res per *discursum*, sive *rationem* cognoscere. 2° Si principia, quae sensu, et intelligentia cognoscuntur, sint per se evidentia, proindeque certa, et conclusio ex illis rite eliciatur, *demonstrationem scientificam*, ἐπιστημονικὴν τὴν ἀποδείξιν, fieri; sin principia sint *opinabilia*, nempe probabilia, et conclusio ex illis rite deducatur, fieri *sylogismum*, scilicet *rationem dialecticam*, nempe probabilem. 3° Conclusionem ad principia prima, ex quibus pendet, sive immediate, sive mediate *resolvendam*, sive *reducendam* esse, ut inde veritas conclusionis diiudicetur. . . En verba Clementis: « Quamobrem, si est
« demonstratio, omnino necesse est prius esse aliquid ex
« se credibile, quod quidem dicitur primum, et inde-
« monstrabile. Ad fidem ergo indemonstrabilem reduci-
« tur omnis demonstratio. Erunt autem alia quoque de-
« monstrationum principia post eum fontem, qui est ex
« fide, nempe ea, quae evidententer apparent ex sensu, et
« intelligentia. Nam ea quidem, quae in sensum inci-
« dunt, sunt simplicia, et eiusmodi ut solvi nequeant;
« quae autem ex intelligentia, simplicia, rationalia et
« prima. Quae autem ex his gignuntur, sunt quidem
« composita, sed nihilo secius evidentia, et credibilia,
« et primis magis rationalia. Quam ergo propriam ra-

¹) *Ibid.*, c. 3, p. 918.—²) *Ibid.*, p. 916.

« tionis facultatem habemus omnes natura insitam, ea
 « pertinet ad id, quod est consequens, et ad id, quod
 « repugnat. . . Si quis ergo inceperit ex iis, quae sunt
 « evidentia sensu, et intelligentia, et deinde convenien-
 « tem intulerit conclusionem, vere demonstrat: sin au-
 « tem ex opinabilibus solum, non autem primis, hoc est
 « neque sensu evidentibus, nec intelligentia, si conve-
 « nientem quidem inferat conclusionem, syllogizabit
 « quidem, sed non efficiet scientificam demonstratio-
 « nem. . . Differt autem demonstratio a resolutione.
 « Vnumquodque enim ex iis, quae demonstrantur, de-
 « monstratur per quaedam, quae demonstrantur, illis
 « quoque demonstratis ab aliis, donec recurrerimus ad ea,
 « quae sunt per se credibilia, aut ad ea, quae sunt e-
 « videntia sensu, et intelligentia, quod quidem nomina-
 « tur resolutio ¹ ». Haec omnia, uti ex iis, quae antea
 passim edisseruimus, patescit, omnino aristotelea, et scho-
 lastica sunt. Clemens enim, uti ab Aristotele ante eum,
 et a Scholasticis post eum factitatum fuit ², intellectui
 munus cognoscendi principia, et rationi munus conclu-
 sionem ex principiis deducendi assignavit, duasque me-
 thodos *compositionis*, et *resolutionis* ad verum cogno-
 scendum, et diiudicandum admisit. At vero, neque hic,
 neque alibi aliam facultatem intellectum, aliam autem
 rationem esse docuit, nec resolutionem diversae facul-
 tati, ac compositionem tribuit. Contra ea, quandoqui-
 dem ipse actiones intellectus, et rationis, duasque ad
 scientiam perficiendam vias, non secus ac Aristoteles,
 exposuit, pro certo habendum est eum secundum Ari-
 stotelem, et Scholasticos in ea sententia versatum fuis-
 se, quod intellectus, et ratio sint duae functiones uni-
 cae facultatis intelligendi, et resolutio ad rationem, per-
 inde ac demonstratio, pertineat.

Illud vero, per quod Speelmanus intelligentiam, et ra-

¹) *Strom.* lib. VIII, c. 3, p. 917, et 918.

²) Vid. *Methodol.*, *Logic.* vol. IV, p. 238 sqq, et *Dynamil.* p. 248 sqq, et p. 336 not. 1, vol. huius.

tionem ex Clementis sententia quoque differre dixit, scilicet *data* utriusque, consulto praetermisimus; si quidem ea, quae facultatis ope cognoscuntur, uti ex dictis patescit, ab obiecto facultatis non distinguuntur, immo ipsa sunt, quae obiectum facultatis constituunt. E. g., si mens humana ope intelligentiae Deum, et principia prima cognosceret, quemadmodum Clementem sensisse Speelmanus voluit, non solum Deus, sed etiam principia prima demonstrationum obiectum intelligentiae forent. Itaque hoc differentiae caput ad primum revocantes asserimus in primis obiectum, quod intellectui, et obiectum, quod rationi Clemens, Speelmani iudicio, assignavit, non esse plura obiecta cognitionis specie diversa, sed unum. Et sane, Speelmanus, uti dictum est, contendit obiectum intelligentiae, secundum Clementem, esse Deum, et principia prima, et per se evidentia demonstrationum; et obiectum rationis esse conclusiones, quae ex principiis primis deducuntur. Atqui Deus, et prima principia demonstrationum sunt obiectum cognitionis idem specie, ac conclusiones, quia tum Deus, tum principia prima, tum conclusiones, eodem Speelmano non diffitente, sunt obiecta intelligibilia, et intelligibile, uti demonstravimus, est obiectum cognitionis specie unicum. Ergo obiectum, quod intelligentiae, et obiectum, quod rationi Clemens, Speelmani iudicio, assignavit, non sunt duo obiecta specie diversa, sed unicum. Adde his, quod principia demonstrationum, uti a nobis ostensum est, ad eandem facultatem intelligendi, ac conclusiones, quae ex illis promanant, pertinere debent.

Quod autem ad modos spectat, quibus intelligentiam, et rationem exerceri Clemens docuit, Speelmanus ipsos esse diversos putavit, eo quod Clemens intelligentiam *intuitione*, et rationem *deductione* obiectum suum assequi docuit. Nos equidem non solum hanc re ipsa esse sententiam Clementis, sed etiam esse unicam veritati consentaneam Speelmano concedimus; verum inde haud confici potest intelligentiam, et rationem, Clementis iu-

dicio, et secundum rei veritatem, esse duas facultates intelligendi, quae specie inter se differunt, quippe quod illa diversitas modorum, quibus intelligentia, et ratio exercentur, diversitatem actionum, non vero facultatum arguit. Re vera, cum vis intelligendi, utpote quae immaterialis est, plura officia, uti antea ostendimus,¹⁾ habeat, ipsa diversis modis actiones suas exerere debet. Atqui facultas, quae diversis modis operatur, diversas actiones exerere debet, quia inter actionem, et virtutem agentis, ut saepe dictum est, proportio esse debet. Ergo, si diversi sunt modi, quibus vis intellectrix animae exercetur, diversas esse eius actiones oportet. Hinc ex eo, quod vim intellectricem animae diversis modis exerceri videmus, non aliud inde conficere nobis licet, quam actiones intelligendi animae esse diversas. Verum, quandoquidem diversi modi, quibus animam vim suam intelligendi exerere experimur, circa idem formale obiectum cognitionis, hoc est intelligibile, versantur, ipsi non specie, sed aliquo accidenti inter se differant necesse est, propterea quod, cum proportio intercedere debeat inter obiectum cognitionis, et modum, quo ipsum cognoscitur, modi, quibus idem formale obiectum cognoscitur, specie inter se differre nequeunt. At, si accidentalis, non vero specifica est diversitas modorum, quibus vis intellectrix animae exercetur, actiones, quae secundum illos modos fiunt, et functiones, per quas fiunt, aliquo accidenti, non vero essentia, sive specie ab se distingui dicendum est. Ergo ex eo, quod Clemens docuit intelligentiam, et rationem diversis modis exerceri, scilicet illam intuitionem, hanc deductionem, nullo iure Speelman intulit intelligentiam, et rationem, Clementis sententia, esse duas facultates, quae specie inter se differunt.

Haec omnia nobis exponenda esse arbitrati sumus, ut momenta rationis, quae Speelmanum ad hanc dynami-

¹⁾ Cf p. 380 not. 2, vol. huius.

logiae doctrinam Clementi tribuendam permoverunt, nulla esse patesceret. Ceterum non desunt in Clementis operibus loca, in quibus Doctor Alexandrinus intelligentiam, et rationem esse unicam facultatem intelligendi luculenter significavit. Re vera, in *Paedagogo*, cum tres partes animae humanae recensuisset, nempe τὸ νοερόν, intelligibilem, τὸ θυμικόν, irascibilem, et τὸ ἐπιθυμητικόν, concupiscibilem, intelligentiam, τὸ νοερόν ¹, esse facultatem ratiocinandi, λογιστικόν, sanxit: « Intelligentia, quae ratiocinandi facultas, appellatur, internus homo est, qui huic homini, qui videtur, imperat ² ». Atque in V *Strom.*, intelligentiam cum ratione manifeste confudit. Ait enim: « Terreno enim corpori illigati, sensilia quidem per corpus apprehendimus, quae intelligentia autem percipiuntur, per ipsam vim rationis ³ ». Alias scripsit hominem, eo quod eius mens, ὁ νοῦς, ad imaginem Dei facta est, esse rationis participem, λογικόν, *rationalem* ⁴.

Postquam veram germanamque Clementis mentem de intelligentia, et ratione in propatulo posuimus, necesse est, ut loca, quae Speelmanus, et Cognatus, ad praeposteram suam clementinae doctrinae interpretationem attulere, in praesentia expendamus. Ad quam rem illud in primis memoria recolamus oportet, Aristotelem, et cum eo Philosophos, qui intellectum, et rationem, tanquam duas functiones intellectrices, ab se invicem discriminarunt, saepe unico intellectus, aut rationis nomine universam vim intelligendi innuisse ⁵, atque id non iniuria facitasse, quia intellectus, et ratio ad unicam intelli-

¹) Quid per tres partes animae Clemens significatum voluerit, in *Anthropologia* dicemus.

²) Lib. I, c. 1, p. 250. — ³) C. 1, p. 647. — ⁴) *Cohort. ad Gent.*, p. 79.

⁵) Vid. p. 258. Audiantur rursus s. Bonaventura, et s. Thomas. Quorum primus ait: « Ratio aliquando accipitur proprie pro parte cognitiva » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, a. 11, q. 1 ad arg.). Alter autem: « Quandoque (ratio) sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia, et sic convenit communiter Deo, et Angelis, et hominibus »; *In lib. I Sent.* Dist. XXV, q. 1, a. 1 ad 4.

gendi facultatem pertinent ¹. Quocirca, quoties in Clementis libris vox νοῦς, intellectus, aut λόγος, ratio, occurrit, definiendum sive ullo examine non est, Doctorem Alexandrinum ea voce specialem facultatis intellectricis functionem, aut, uti Speelmano placet, specialem facultatem intellectricem indigitasse, sed sedulo inspiciendum est, utrum ea voce universam vim intelligendi, an specialem actionem, vel facultatem intelligendi, et quamnam significatam voluerit, quia Clemens reapse quandoque duabus vocibus τοῦ νοῦ, et τοῦ λόγου duas actiones diversas intelligendi distinxit ², quandoque alterutra illarum vocum alterutram actionem promiscue significavit ³, quandoque tandem alterutram vocum ad totam vim intelligendi designandam adhibuit ⁴.

Iamvero, in ambobus locis, quae Speelmanus, et Cognatus ad obiecta intelligentiae, et rationis patefacienda in medium protulere, Clemens, ni fallimur, non intuitivam, sed deductivam vim intelligendi significavit. Et enim, in loco, in quo Clementem de obiecto intelligentiae locutum esse Speelmanus censuit, Doctor Alexandrinus asseruit mentem humanam ex contemplatione imaginis Dei, quam in se habet, ad Dei contemplationem assurgere, et in loco, in quo obiectum rationis eum innuisse Speelmanus dixit, idem Doctor inculcavit mentem humanam ex circumspectione rerum mundanarum ad Deum cognoscendum assurgere. Iamvero, quandoquidem Clemens, ipsis Speelmano, et Cognato aientibus, putavit menti humanae opus esse deductione, ut e cognitione rerum mundanarum ad cognitionem Dei assurgat, pro certo habendum est eum vim quoque deductivam menti humanae necessarium existimasse, ut e con-

¹) Vid. p. 230 sqq. — ²) *Strom.* lib. II, c. 17, p. 468; lib. VIII, c. 3, p. 917 ecc. — ³) Vid. pag. praec.

⁴) Ex innumeris locis, quae laudari possent, legisis circa intellectum, *Strom.*, lib. VI, c. 8, p. 771, et c. 15, p. 803 sqq, et circa rationem *Paedag.* lib. I, c. 2, p. 100, et c. 9, p. 142; *Strom.* lib. II, c. 8, p. 450, lib. VI, c. 8, p. 774, et 775 etc.

templatione suipsius ad contemplationem Dei extollatur. Id Doctor Alexandrinus haud latenter innuere visus est in eodem loco, quem Speelmanus adduxit si quidem ibi asseruit nos ex eo, quod imago Dei in nobis refulget, Deum, tanquam causam effectricem, contemplari. « *Vidisti enim*, inquit (Apostolus), *fratrem tuum, vidisti Deum tuum . . .* Et per imaginem, et transpectum Deum vident, qui apud Graecos accurate sunt philosophati. Nam per imbecillitatem nostram fit, ut eiusmodi sint, quotquot veras de Deo imagines habemus, quales per aquas cernuntur, aut per alia pelucida, et perspicua corpora videre solemus¹⁾. Atqui anima humana ex cognitione simplici Dei ad cognitionem eius, tanquam causam effectricem, progredi, et Deum per id, quod Eum repraesentat, cognoscere nonnisi ope deductionis potest. Ergo vis intelligendi, de qua Clemens in loco a Speelmano laudato loquitur, est deductiva, non vero intuitiva.

Praeterea, Clemens in locis, de quibus hic agimus, ni fallimur, non quomodo mens humana Deum existere cognoscat, sed quomodo naturam, esse, et attributa Dei quodammodo cognoscere valeat, inquisivit. Nam primo, ipse de illa cognitione Dei locutus est, quam mens humana, *quoad eius fieri potest*, ὡς εἰσὶν, in hac vita assequi potest, quaeque procul dubio cognitio naturae, et esse et attributorum Dei est. Secundo, cognitio Dei, quae per imaginem eius in anima refulgentem, et per vestigia eius in rebus inanimis impressa acquiritur, ea est, quae *analogica* a Scholasticis dicta fuit. Haec, ut suo loco dicemus, in eo posita est, quod mens humana per perfectiones, quae in rebus creatis sunt, naturam, esse et attributa Dei quodammodo cognoscere studet, quia res creatae sunt similitudines, licet imperfectae, essentiae Dei. Iamvero, quoniam cognitio naturae, esse et attributorum Dei, Speelmano, et Cognato non diffitentibus, deductione acquiritur,

¹⁾ *Loc. cit.*

vim intelligendi, quam ad cognitionem Dei Clemens in allatis locis expostulavit, non intuitivam, sed deductivam esse concludendum est.

Accedit, quod Clemens in loco *Paedagogi* modum exposuit, quo mens humana Deum cognoscere potest, sed intelligentiae, et rationis voces non adhibuit. In loco *Stromatum* vero rationem nominavit, sed illam non stricte, sed late accepit. Namque docuit animam humanam, eo quod rationis divinae particeps est, Deum ex rerum creatarum circumspectione cognoscere. Atqui anima humana secundum totam suam vim intelligendi particeps rationis divinae est. Ergo in laudato *Stromatum* loco Clemens vocem rationis late, hoc est ad universam vim intellectricem mentis humanae significandam, adhibuit.

Ceterum, etsi Speelmano demus ideam Dei, Clementis sententia, esse menti humanae insitam, quemadmodum nonnullis Patrologiae Scriptoribus visum est, eamque intelligentiae propriam esse, inde confici non posset Clementem intelligentiam specie distinxisse a ratione, per quam mens humana Deum ex rebus sensilibus cognoscit. Nam, cum Deus et prout *intuitive*, et prout *deductive* cognoscitur, sit obiectum cognitionis idem specie, nempe intelligibile, profecto dici nequit Clementem intelligentiam, et rationem pro duabus facultatibus specie differentibus habuisse, eo quod Deum, prout intuitione apprehenditur, esse obiectum intelligentiae, et prout deductione cognoscitur, esse obiectum rationis sensit, si quidem intelligentiam, et rationem pro duabus functionibus eiusdem facultatis intelligendi habere potuit. Eum vero id re ipsa sensisse ex iis locis colligere licet, in quibus, uti vidimus, intelligentiam cum ratione, et vicissim confudit.

Quod vero ad diversitatem principiorum, quae intelligentiae, et rationis obiecta sunt, attinet, procul dubio Clemens cognitionem principiorum syntheticorum, quae ad simplicia reducuntur, rationi tribuit. Verum, haec duo prin-

cipiorum genera non adeo inter se differunt, ut diversis facultatibus tribuenda sint, quia utraque principia, uti a nobis ostensum est, sunt obiectum unicum intelligibile cognitionis.

Neminem porro moveat, quod Clemens intelligentiam *oculum animae* nuncupaverit; haec enim translata locutio non solum cunctis Philosophis, cuicumque scholae addicti sint, sed etiam omni Scriptorum generi communis est. Cuius ratio est, quod, cum intelligibilia per sensilia cognoscantur, facultates intellectrices animae, earumque actiones nonnisi per voces ex sensilibus rebus sumtas significari queunt. Iam, quandoquidem visus cunctis sensibus antecellit, apud omnes Scriptores usuvenit, ut facultas intelligendi *oculus animae*, et quaelibet actio intellectus *visio*, θεωρία, nuncuparetur. Audiatur s. Thomas, qui Scriptorum Ecclesiasticorum doctrinas non solum theologicas, sed etiam philosophicas in succum, et sanguinem sibi verterat. « Quia, ait, in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensilibus cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et praecipue quae pertinet ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est, et spiritalior, ac per hoc intellectui affinior, et inde est, quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio ¹ ».

Postremo loco, quid Clemens per naturalem fidem intellexerit, et num ipsam, tanquam specialem facultatem animae, habuerit, inquiramus oportet. Qua de re sciendum est Doctorem Alexandrinum de fide naturali egisse, ut praestantiam fidei supernaturalis a Graecorum cachinnis vindicaret. Nam, cum Graeci scientiam christianorum, utpote quae fide nititur, tanquam rem barbaram, inanemque, et nullius momenti calumniarentur ², Clemens illis obiecit scientiam Graecorum, non secus ac scientiam Christiano-

¹) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 53. S. Augustinus scripserat: « Oculus visus intellectus vocatur »; *In Psal. XXXII*, Enar. 3, n. 22.

²) *Strom.* lib. II, c. 2, p. 432. Idem, ut de aliis taceamus, Christianis Celsus obiecit, ut videre licet apud Origenem, *Cont. Cels.* lib. I.

rum, sine fide consistere non posse, quia, quemadmodum fides divina est principium, et criterium scientiae Christianorum, ita fides humana est principium, et criterium scientiae Graecorum. Re vera, fides divina in primis est principium scientiae Christianorum, quippe quod Christianus scientiam dogmatum, quae divinitus didicit, assequi nequit, nisi ea *credat*, secundum illud Isaiae c. 7: *Nisi credideritis, non intelligetis* ¹. Praeterea, est criterium scientiae, quia certis esse nobis non licet, utrum verae sint, necne investigationes, quas circa fidem confecimus, nisi ipsas ad dogmata fidei revocemus, hoc est resolvamus, et, num his consentaneae sint, cognoscamus ². Eodem modo, fides quaedam naturalis, uti diximus, est initium scientiae, sive *praecognitum*; nam nos non possumus eniti, ut aliquid sciamus, sive intelligamus, nisi quod illud revera sit, et quid eius nomine vulgo significetur, pro certo habeamus. Iam, quoniam haec, uti in *Logica* ostendimus, nobis demonstratione explorata esse nequeunt, necesse est, ut sine demonstratione admittantur, hoc est *credantur* ³. Ergo initium scientiae aliquid, quod sine demonstratione pro certo habetur, hoc est, quod *creditur*, esse debet. Iuvat audire Gentianum Hervetum hunc Clementis locum exponentem: « Si sit
« aliquid credendum, prius credatur oportet esse id, de
« quo dubitatur. Non est opinio, si non certa fide constet id esse, de quo concipitur opinio. Si sit probandum aliquid, cogitatio est applicanda ad id, quod est
« probandum, et ita est credendum. Si quaeramus aliquid discere, prius cogitatione anticipemus oportet id esse, quod volumus discere. Cum autem id vere
« esse didicerimus, comprehendimus, et intelligimus.
« Ex quo est perspicuum prius esse fidem, quam intel-

¹) Loc cit., et c. 4, p. 437.

²) *Ibid.* p. 436.

³) « Si ergo fides nihil est aliud, quam anticipatio cogitationis circa ea, quae dicuntur, . . . tum sine fide nemo discet, quoniam nec sine anticipatione »; *Strom.*, lib. II, c. 4, p. 437.

« ligentiam, cum non intelligatur, nisi quod creditur ¹ ». At fides naturalis est etiam criterium scientiae, propterea quod, uti saepe dictum est, ad cognoscendum utrum, necne conclusio demonstrationis, nempe solutio quaestionis propositae vera sit, oportet, ut ipsa ad illud, quod sine ulla demonstratione sumtum est, scilicet ad *praecognitum*, revocetur, seu, ut aiunt, *resolvatur*. Audiamus rursus Hervetum: « Ante ea, de quibus quae-
 « ritur, seu quae versantur in quaestione, est aliquid
 « quod per se prius cognoscitur, nec opus habet ulla
 « demonstratione. Praecedens autem illa cognitio, quae
 « per se creditur, nec opus habet demonstratione, est
 « veluti sedes, a qua proficiscuntur, et iudicantur, quae
 « sunt inventa, quod Graece dicitur *ὀρυκτήριον*, et *κρίτηριον*,
 « ut quae deducunt ad inventionem eorum, quae quae-
 « runtur, et ad iudicandum rectene sint inventa ² ». Clemens hanc fidem naturalem, tanquam ad scientiae adeptionem necessariam, ab Heraclito, Platone, Aristotele, Epicuro, aliisque agnitam fuisse, eorum locis recitatis, adversus Graecos evicit ³.

Praeterea, Clemens, Graecorum Philosophorum, et praesertim Aristotelis more, ad fidem revocavit non solum praenotiones demonstrationis, per quas omnis scientia, uti diximus, invenitur, et iudicatur, sed etiam ipsa elementa, ex quibus scientia constat, scilicet principia, quae propter evidentiam suam assensum mentis nostrae ad se trahunt, et conclusiones, quibus propter evidentiam principiorum, assentimur. Hinc docuit principia esse *ex se credibilia*, et conclusiones esse per ipsa principia *credibiles*, ob idque fidem demonstrabilem conclusionum ad fidem indemonstrabilem principiorum resolvi. Quamvis hac de re alias data opera agendum nobis erit; tamen iuvat in praesentia duo Ari-

¹) In lib. II *Strom.* Comment. ad calcem *Opp.* edit. Potter, vol. II, p. 122.

²) In lib. VIII *Strom.* Comm. p. 204 ed. cit.

³) *Strom.*, lib. II, c. 3, p. 436-438.

stotelis loca afferre , ut Clementem a Stagiritae vestigiis ne hilum quidem discessisse patescat. Sunt autem , in-
 « quit in *I Top.*, vera, et prima ea, quae non ab aliis,
 « sed a seipsis fidem habent. Non debet enim de scien-
 « tiarum principiis quaeri quamobrem sint ; sed unum-
 « quidque principium per seipsum debet esse fide di-
 « gnum ¹ ». Et in *I Analyt. Post.*: « Quocirca, si pro-
 « pter prima scimus et credimus, illa quoque scimus et
 « credimus magis , quia per illa scimus et credimus
 « etiam posteriora . . . quia necesse est maiorem fidem
 « habere principiis aut omnibus aut quibusdam , quam
 « conclusioni ² ».

Iamvero, si Clemens in locis, quae adduximus, et in aliis, quae praetermisimus, fere ipsa verba Aristotelis excripsit, id non levi argumento esse debet eum in eadem, ac Stagiritam, sententia versatum fuisse. Quae ut probe intelligantur, memoria nobis revocandum est illud, quod cum s. Thoma alibi monuimus , 1° fidem proprie acceptam circa ea versari, quae mens ipsa per se cognoscere nequit, sive quod a sensibus absunt, sive quod vim intellectricem eius exsuperant: « Fides proprie dicitur ex hoc, quod aliquis assentit eis, quae non videt ³ »; eamque esse divinam, vel humanam, prout ratio, ob quam intellectus rebus non visis assentitur, est vel divina, vel humana ; 2° quandoquidem intellectus humanus, cum alicui rei ex eo, quod illam per se cognoscit, assentitur, ipse sibi testis veritatis est, fidem etiam late sumi ad significandam omnem certitudinem, *quae fit per rationem humanam* ⁴. Iam perspicuum est fidem hoc sensu acceptam non aliud esse, nisi quamdam animi comparisonem, per quam veritati compertae assentitur, quaecumque sit facultas, per quam illam cognoscit, et quicumque sit modus, quo de illa certus fit. Enimvero, ut de uno Clemente, cuius doctri-

¹) C. 1, ed. cit. — ²) C. 2, ed. cit.

³) In lib. III Sent., Dist. XXIV, Expos. test. — ⁴) Ibid.

nam exponimus, dicamus, hic ad fidem retulit tum assensum, quem praenotionibus, seu *praecognitis* cuiuslibet quaestionis praebemus, tum assensum, quem principiis primis demonstrationis ob *sensus*, et *intelligentiae* evidentiam damus, tum denique assensum, quem conclusionibus, quas ex principiis *ratione* elicimus, exhibemus. Quod si Clemens fidem, de qua in allatis locis locutus est, a sensu, ab intelligentia, et a ratione in animo gigni secundum Stagiritam tradidit, procul dubio, perinde ac idem Stagirita, non censuit ipsam esse facultatem animae a sensu, ab intelligentia, et a ratione diversam, sed esse dispositionem circa verum, quam anima per sensum, intelligentiam, et rationem acquirit. Hinc obiectum, circa quod fides versatur, Clementis sententia, non est dumtaxat intelligibile, sed etiam sensile, et non solum intelligibile reale, sed etiam ideale, quippe quod ipsa circa obiecta omnium facultatum cognoscendi versatur.

Loca autem, quae Speelmanus, et Cognatus adduxere, nemini negotium facessere debent, quippe quod in illis Doctor Alexandrinus de fide supernaturali, non vero naturali egit. Enimvero in loco ex *Cohortatione* sumto Gentes ad I. Christi fidem pertracturus, dixit deliberandum ab eis non esse, utrum necne fides christiana vera sit, quia haec, cum ex se eligat id, quod est optimum, in seipsa efficax testimonium veritatis habet, miratusque est, quod multa, quae agenda non sunt, puta inebriari, iniuriam facere, aliaque id genus consulenti credant, fidem autem, et cultum Dei consulenti credere nolint. Porro adiecit, si fidem, tanquam praecognitum, pro vera sine deliberatione haberent, momenta ex ipsa revelatione allaturum eis esse, quae veritatem ipsius fidei omnino evincerent. « Quod si, ait, agnita virtutum manifesta fide, « obtemperare volueritis, ex abundanti vobis afferam, « quae ad eliciendum vestrum consensum a verbo sup-
« peditata sunt ¹ ».

¹) *Op. cit.*, loc. cit. p. 77.

In loco *Strom.* autem manifeste asseruit nos non posse scientiam eorum, quae Deus nobis revelavit, adquirere, nisi ea, quae Deus revelavit, vera esse teneamus, hoc est *credamus*. « Si ergo, ait, fides nihil est aliud, quam anticipatio cogitationis circa ea, quae dicuntur, et hoc dictum est obedientia, et intelligentia persuasio, tum sine fide nemo discet, quoniam nec sine anticipatio-
ne. Verum ergo omnino ostenditur, quod a propheta dictum est: *Nisi credideritis, non intelligetis* ¹ ». Ibi quoque, postquam advertit, quisquis alicuius artis peritus fieri velit, oportere « eum alicui parendo discere », subdit: « parere autem Logo, quem magistrum esse diximus, est illi credere, in nulla re ei repugnando. Quomodo enim fieri potest, ut adversus Deum in acie stemus? ² » Cum vero fide *principium universorum*, nempe Deum, cognosci asseruit, fidem innuit, quae per *gratiam* acquiritur, quaeque idcirco est donum Dei, eamque *incredulitati* opposuit: « Est enim scientia habitus demonstrativus: fides autem, gratia, quae ex iis, quae demonstrari nequeunt, deducit ad id, quod est simplex, generale, et universum, quod neque est cum materia, neque materia, neque sub materia. Increduli autem, ut videtur, ex coelo, et invisibili omnia trahunt, manibus petras, et quercus plane apprehendentes, ut ait Plato ³ ». Ex his intelligis, cur in eodem loco asseruerit fidem scientiae antecellere, eiusque criterium esse ⁴, quia doctrina a Deo revelata norma nobis esse debet, secundum quam omnes disquisitiones humanae scientiae dirigendae, et diiudicandae sunt.

¹) Pag. 437. — ²) Pag. 436. — ³) Pp. 435, et 436.

⁴) *Ibid.*, p. 436. Conferre iuvabit Gentiani Herveti in haec loca *Commentarium*, p. 120-122.

ARTICVLVS TRIGESIMVS OCTAVVS

*Libros, qui Areopagitici dicuntur, a neoplatonismi
noxis abhorrere demonstratur*

Doctrina gnosis, quam Clemens Alexandrinus diligenter, copioseque exposuit, in libris, qui s. Dionysium Areopagitam auctorem prae se ferunt, ad divinae scientiae formam sub *Theologiae mysticae* nomine revocata occurrit. Iam, quamvis incertum sit, utrum hi libri re vera sint Dionysii, qui, s. Pauli in Areopago de Deo ignoto disserentis opera, Fidem Catholicam amplexus est, an ignoti Auctoris, qui V, aut VI saec. Ecclesiae vixit, Philosophi Catholici valde interest ostendere, quanto intervallo doctrina, quae ipsis continetur, a proclianae philosophiae portentis distet, propterea quod non solum Theologia, quae *mystica* dicta est, sed etiam Theologia dogmatica maximam partem eorum, quae ad Fidei dogmata exponenda, tuendaque disserunt, illis acceptam referunt.

Protestantes, et nuperi Rationalistae concorditer blaterant Auctorem Librorum Areopagiticorum fuisse proclianae scholae alumnum, qui, cum ad Ecclesiam Christianam transfugisset, « nugis platonice, aiente Brukeri ¹, « Christianae fidei simplicitatem depravavit ». Protestantes, quippe qui fere omnium Sacrorum Librorum divinam auctoritatem suspiciunt, licet illos quisque eorum suo marte interpretandi ius sibi vindicet, vehementer conqueruntur puram, germanamque Ecclesiae Christianae doctrinam impiis Neoplatonicorum deliramentis a Pseudo-Dionysio corruptam fuisse, atque hoc foedissimo modo ad Romanenses Theologos promanasse ². Rationalistae vero,

¹) *Historia crit. phil.*, Period. II, part. 2, lib. I, c. 3, § 31, t. III, p. 521, ed. cit.

²) Iacobus Brukerus, qui omnium Protestantium convicia et dicteria in ss. Patres, et Scholasticos congescit, de Auctore Librorum Areopagiticorum haud ferenda scripsit. Omnium instar haec

reiciant, contendunt theologiam dionysianam esse purum, putumque neoplatonicae philosophiae foetum, eamque in Clementis Alexandrini, Athanasii, trium Gregorium, Basilii, aliorumque, qui Auctori Librorum areopagiticorum praeivere, operibus magis, minusve adumbratam occurrere. Iam, Dionysium, seu dicere mavis, Pseudo-Dionysium contra utrumque adversariorum genus tueri aggredientes, multis missis, quae Theologorum propria sunt, potiora quaedam huius controversiae capita excutiemus, quae et a philosophiae christianae disquisitionibus aliena non sunt, et, cum ceterorum fundamenta sint, Libros Areopagiticos a neoplatonicae philosophiae noxis liberare valent, eamque ob causam Rationalistarum rationem praesertim habebimus, quippe qui Libros Areopagiticos ex ea parte potissimum, qua philosophiam spectant, calumniati sunt.

Verum, antequam praecipua theologiae dionysianae capita cum Neoplatonicorum, in primisque Procli placitis conferamus, monendum putamus nos controversiam de authentia Librorum Areopagiticorum praetermittere, non quod hosce libros reapse spurios esse omnino exploratum sit, sed quod fundamentis, quae in controversiam vocantur, eorum apologiam fulcire nolumus. Certe, ex quo tempore Libri Areopagitici in vulgus prodire, nempe sub initium saec. V ¹, ut perpaucos obscuri nominis prae-

pauca sint: « Eiusdem furfuris fuit larvatus Dionysianorum scriptor, qui adeo viri apostolici personam mentitus est, ut philosophiae alexandrinae inter Christianos ex tanti viri nomine, et aetate auctoritatem conciliaret. Adeo vero delirat homo fanaticus, ut pudendum sit disputavisse diu viros doctos, annon ad Dionysium Areopagitam eius scripta referenda sint » (*Instit. hist. phil.*, Period. II, part. 2, lib. I, c. 3, § 12, p. 472, Lipsiae 1756). Sanctissimus hic Auctor, qui antiquus, et venerabilis pater a s. Gregorio M. dictus fuit (*Hom. XXXIV in Evang. s. Luc.*), Brukeri iudicio est *lucifuga* (*Hist. crit.*, etc., l. c. p. 521), et scriptor ὑποβολιμαῖος, et *nugivendus*; *Hist. crit.* etc., loc. cit. p. 522, et 523.

¹) *Collect. Concil.* edit. Mansianae, t. IX, col. 821, Florentiae 1759-1783.

tereamus, nemo authenticam illorum in dubium vocavit. Per undecim saecula non solum Summi Pontifices, ss. Patres, et Doctores Scholae, sed etiam in prima litterarum instauratione Bessarion ¹, Mars. Ficinus ², Picus Mirandulanus ³, Budaeus graecae linguae peritissimus ⁴, alii-que viri doctissimi, illos, tanquam germanum Dionysii Areopagitae foetum, citarunt, doctrinamque illis contentam maximi fecerunt. Laurentius Valla ⁵, et post eum Erasmus ⁶, quorum fides suspecta fuit, omnium primi quaedam argumenta protulere, ut illos libros Dionysio abiudicandos esse evincerent. Hos secuti Lutherus ⁷, et Centuriatores ⁸ maximam Protestantium partem in suam sententiam pertraxere, eisque omnes nuperi Rationalistae utrumque pollicem presserunt. Nos non fugit inter ipsos Catholicos fuisse multos, atque ex his magnae eruditionis viros, qui post Morinum ⁹ et Launojum ¹⁰ opinionem Vallae, et Erasmi propugnarunt. At nos ne illud quidem latet multos quoque Catholicos pro authenticia Librorum Areopagiticorum decertasse, inter quos Baronius ¹¹, cum omnem revelationem divinam exteriorem, et positivam

¹) *Adversus calumniatorem Platonis*, lib. I, c. 7, Romae 1468-1469.

²) *De Relig. Christ.*, c. 22; *Opp.* t. I, p. 25, Basileae 1459.

³) *Liber de Ente, et Vno*; *Opp.* t. II, p. 78, et passim. A doctissimo hoc viro Dionysius nostrae post Apostolos princeps theologiae nuncupatur, p. cit.

⁴) *Adnott.* ad Opera s. Dionysii, quas Morellius in sua editione horum Operum evulgavit Parisiis 1562.

⁵) *In c. XVII Act. Apost.* p. 852, Basileae 1543.

⁶) *In c. XVII Act. Apost.* not. 50, *Opp.* t. VI, col. 503, Lugd. Batav. 1705.

⁷) *De Captivitate Babyl. Eccl.*; *Opp.* t. II, fol. 282 recto, Ienae 1600.

⁸) *Centur.* I, lib. II, c. 10, col. 624-628, et *Centur.* IV, c. 10, col. 1429, Basileae 1562.

⁹) *De sacris Ecclesiae Ordinationibus*, part. 2, Praef. ad ritus Ordinationis a s. Dionysio traditos, p. 23-42, Antuerpiae 1691.

¹⁰) *De libris Dionysio Areopagitae inscriptis iudicium*; *Opp.* t. I, part. I, p. 562-568, Coloniae Allobrogum 1728.

¹¹) *Annal.*, an. 109, n. LI-LXV, t. II, p. 58-63, Lucae 1738. E re est doctissimi historiae ecclesiasticae Parentis haec pauca verba ex-

Bellarminus¹, Billius², Natalis ab Alexandro³, Lansselius⁴, cui Bocherius Doctor Sorbonicus⁵, et Lessius⁶ adstipulati sunt, Martinus Delrio⁷, Holloix⁸, cl. Auctor Anonymus e Gallia⁹, aliique adnumerantur. Tum quoque, cum de authentia horum Librorum saeculo elapso pene conclamatum esse videbatur, doctissimus Lumperus ex Ordine s. Benedicti, eodem saeculo exeunte, expensis utriusque partis argumentis, rem incertam reliquit. « En potiora, inquit, quae detegere potui, partis utriusque momenta. Neutra, quantum opinor, invicte probatur vel oppugnatur. Sentiat, per me licet, quod quicquid sibi probabilius adverterit, aut veritati propinquum magis¹⁰ ». Quin immo nuperus Galliae Theologus Darbois, licet obstrepentibus Galliae Rationalistis¹¹, rursus in arenam descendit, ut Dionysium Areopagitam esse verum Librorum Areopagiticorum auctorem tueretur¹². Iam, si

scribere: « Sed cum ante tot saecula eadem scripta fuerint, ut « Dionysii Areopagitae cognita, examinata, probata, ac totius « Ecclesiae Catholicae usu, atque auctoritate recepta, et iam, ut « ita dicamus, praescripta penitus videantur: in re adeo probata, atque confessa erubescit oratio sic versari, ut in quaestione « recens oborta, ad utrumlibet, quid ipsa sentiret, liberas laxare « habenas eloquii debeat »; n. LI, p. 59.

¹) *De Script. Eccles.*, t. VII, p. 27, Venetiis 1728.

²) *Observ. Sacrae*, lib. I, c. 23, Parisiis 1585.

³) *Hist. ecclesiast. V. et N. T.*, in *Hist. saec. I*, Dissert. XXII, vol. V, p. 493 sqq., Neapoli 1740.

⁴) *De Dionysio Areopag.*, eiusque scriptis, Dissert. apologet., ad calc. *Opp. s. Dionysii*, ed. cit., vol. II, p. 284 sqq.

⁵) *Epist. ad Lansselium*, *ibid.* p. 292-296.

⁶) *Epist. ad Lansselium*, *ibid.* p. 297, 298.

⁷) *Vindiciae Areopagiticae*, Antuerpiae 1607.

⁸) *De vit. et operib. s. Dionysii*, Qq. quatuor, q. 2, ad calc. *Opp. s. Dionysii*, ed. cit. p. 210 sqq.

⁹) *Dissert. sur s. Denis l'Aréop.*, part. I, sect. XI, c. 1, a. 2, § 4, t. I, p. 412, Paris 1702.

¹⁰) *Op. cit.*, t. I, sect. XI, art. 2, § 3, p. 412.

¹¹) Vid. Vacherot, *Op. cit.*, part. 3, lib. I, c. 2, t. III, p. 23, et Monet, *Op. cit.* Introd. p. 4, et 5.

¹²) *Legesis Introductionem*, quam versioni gallicae Operum s. Dionysii praemisit, Parisiis 1845.

opiniones eruditorum de vero Auctore Librorum Areopagiticorum adeo inter se discordes sunt, litem contra Areopagitam non adeo confectam esse, ut nonnullis catholicis Ante-areopagiticis visum est, quisquis fateri debet. Quandoquidem haec his nondum definita est, Protestantes et Rationalistae praecipitis iudicii accusandi sunt, eo quod Auctorem Librorum Areopagiticorum Procli discipulum aut familiarem fuisse confidentissime asseruerunt. Si enim Auctor Librorum Areopagiticorum Dionysius Pauli discipulus re vera fuit, tenendum foret Neoplatonicos, et praesertim Proclum, ut platoniam philosophiam Christianis suaderent, plures sententias ex s. Dionysii libris surripuisse, easdemque eius dictiones usurpasse. Certe, hoc fuit iudicium s. Maximi, vel antiqui Auctoris, qui *Prologum in Scholia* s. Maximi scripsit¹, et Georgii Pachymerae. Vt de illo, utpote incerto, taceamus, hic scripsit: « Sciendum est quoque aliquos externos Philosophos, praesertim Proclum, contemplationibus s. Dionysii frequenter usum fuisse, atque adeo meris ipsis dictionibus² ».

¹) Ad calcem *Opp. s. Dionysii*, ed. cit., t. II, p. XIII.

²) In *Opera s. Dionysii*, Prooem. *Opp.*, t. I, p. XXVIII, ed. cit. Pachymerae iudicium Cardin. Bona cum aliis recentibus commemoravit, et probavit in *Via compendii ad Deum*, c. 2, p. 64, Antuerpiae 1739. Missas nolumus ridiculas, abnormesque opiniones Baugmarten Crusii, et Koestneri de Dionysii aetate doctrinis. Nos ob memoriae lapsum Baugmarten Crusium inter eos recensuimus, qui Auctorem Librorum Areopagiticorum inter Procli sectatores numerarunt. Revera, celebris hic Rationalista in ea sententia versatus est Dionysium fuisse scriptorem tertii saeculi, qui, cum e mysteriis Bacchi, seu Dionysii, quibus nomen dederat, ad I. Christi religionem transiisset, dogmata et ritus bacchicos in theologiam, et cultum ecclesiae christianae invehere studuit (*Opusc. cit.*). Koestner autem obganniit auctorem librorum Areopagiticorum revera fuisse Areopagitam a Paulo ad religionem christianam revocatum, eumque secretae sectae a Clemente Romano Romae institutae, in qua mysteria religionum paganarum celebrabantur, addictum fuisse (apud Montet, *Op. cit.*, part. 3, c. 2, p. 135, et 136). At, praeterquam quod dogmata, quae Auctor Librorum Areopagiticorum exposuit, a doctrinis

Verum, etiamsi Auctorem Librorum Areopagiticorum vel aetate Procli, vel post aetatem eius vixisse, tanquam certum exploratumque, Protestantibus, et Rationalistis concedatur, omnino falsum est illum dogmata, quae sublimi, elegantique sermone ¹ tradidit, e Procli libris surripuisse, quemadmodum ipsi calumniati sunt. Horum praecipua, quae ab eis allata sunt, exponamus, et num de his inter Proclum, et Dionysium conveniat, investigemus.

Primum est, quod Auctor Librorum Areopagiticorum emanatismum proclianum docuit, etsi illum diversis, ac Proclus, verbis significaverit. Vt quid huic calumniae occasionem praeberit, intelligatur, sciendum est Areopagitam, quisque ipse sit, in Substantiarum intellectuum, quas *Angelos* Sacra Scriptura vocat, divisione investiganda, enucleandaque diligenter adlaborasse, easque in tres Hierarchias, et singulas quasque Hierarchias in tres ordines ita distribuisse, ut prima Seraphinorum, Cherubinorum, et Thronorum, secunda vero Dominationum, Virtutum, et Potestatum, tertia denique Principatum, Archangelorum, et Angelorum ordines complectatur ². Iamvero, ipse docuit 1° Substantias intellectuales horum novem ordinum ita comparatas esse, ut substantiae primi ordinis propinquiores, quam ceterae, Deo sint, et ita gradatim usque ad substantias noni et ultimi ordinis; 2° hunc ultimum ordinem Angelorum,

cuiusque superstitionis paganicae immane quantum distant, liturgia libris, areopagiticis contenta, cum ritibus dionysiis, aliorumque mysteriorum paganorum, eodem Monteto docente, nihil commune habet. Vid. Montet, loc. cit. p. 135-138.

¹) Post Casaubonum (*Exerc. XVI ad Baron.* § 43, Genevae 1654), et Morinum (*Op. cit.* loc. cit., c. 2, § 7, et c. V, § 13) plerique libros Areopagiticos ex eo etiam spurios esse volunt, quod dicendi genere inusitato, asiatico, a dytirambicis ampullis non valde alieno scripti sunt. At sciendum est aliud fuisse inter antiquos iudicium doctissimi Photii, a quo Dionysius *sermone quidem magnus, sed maior contemplatione dictus* est (Cod. 231), aliudque Budaei inter recentes, cui ob peritiam graecae linguae nemo antefertur, pauci pares putantur; *Op. cit.*

²) *De Coel. Hier.* c. 7-9.

si minus, quam ceteri ordines, propinquus Deo est, propinquiorem Ipsi, quam animas humanas, esse, quemadmodum animae humanae Deo propinquiores, quam viventia, et haec propinquiora, quam expertia vitae, sunt; 3^o quandoquidem res eo perfectiores sunt, quominus a principio sui distant, liquet perfectionem in rebus a Deo creatis a primo ordine Angelorum ad res inanimas gradatim minui¹; 4^o omnes ordines rerum a Deo productos adeo inter se connecti, ut superior cum inferiori similitudinem Dei communicet, eique praesit, et inferior superiori subsit, et per superiorem ad Deum assurgat; quocirca, quemadmodum omnes naturae rerum, una per aliam, a Deo procedunt, ita omnes una per aliam ad Deum extolluntur².

Iamvero, Protestantes, et Rationalistae pertendunt has gradationes rerum, sive, ut falsus Areopagita ait, *entitatum*, simillimas esse *processionibus*, sive *emanationibus* rerum ab Vno, quas omnes Neoplatonici, licet diversis modis, diversisque vocibus, exposuerunt. Schola neoplatonica in id potissimum incubuit, ut explicaret, quomodo Vnitas mundum producat, nec tamen Vnitas esse desinat, et multiplex evadat, atque ita existentiam mundi cum Vnitate incomprehensibili Dei conciliaret. Plotinus sensit *Intelligentiam*, *Animam* et *Corpus* esse Vnitatem Absolutam, quae una, eademque in se manens, per diversa principia, quorum unum ab altero promanat, se ipsam evolvit. Iamblicus vero, eiusque successores principia, quae ab Vnitate Absoluta promanare Plotinus dixit, tanquam *entitates* inter Deum, et hominem medias, obtruderunt, easque *Vnitates*, aut *Deos* nuncuparunt. Proclus prae ceteris commemorandus nobis est, si quidem theologiam dionysianam cum eius placitis potissimum consentire Rationalistae autumant. Itaque, Proclus in tribus Principiis, quae Trinitatem constituunt nempe Vno, Intelligentia, et Anima, ad quam corpus pertinet,

¹) *Ibid.* c. 10. — ²) *Ibid.* c. 12.

tria principia, sive aliquam Trinitatem, etiam in quolibet principio agnovit, ut continuationem principiorum, quam Plotinus praetermiserat, explicaret. Iam quodlibet principium, Procli iudicio, multitudinem sibi similem gignit, et per hanc gradatim *decrescens*, et *se remittens* ad principium inferius descendit, et cum eo se communicat, ita ut principium inferius per *discensum*, ὑπόβασις ¹, seu *remissionem*, ὑφεσις ², principii superioris gignatur. Itaque Unitas Absoluta communicat se cum Intellectu universali non per se ipsam, sed per unitates particulares, Intellectus universalis cum Anima universali per intellectus particulares, et Anima universalis per animas particulares cum iis, quae corpore praedita sunt. Ex quo deduxit 1^o in singulis tribus principiis, quae Trinitatem divinam constituunt, praeter principium inferius, quod eius particeps est, et principium superius, cuius inferius est particeps, esse aliud principium eiusdem nominis *imparticipabile*, ἀμετέχτον, sive monadem, ἑναδα, per quam ad unitatem supremam referuntur, et ex qua participabile, μετέχον μένον sive multitudo in quolibet ordine, sive specie oritur; 2^o Deum esse revera *Vnitatem Imparticipabilem* (Μονὰς ἀμετέχτος), et unitates particulares esse tanquam Deos inferiores, per quos se ipsum revelatae.

Rationalistae, et praesertim Montetus multa ex falsi Areopagitae operibus loca corradunt, ut eum doctrinam neoplatonicam de origine mundi secundum Procli placita tuitum fuisse planum faciant. Falsus Areopagita enim, eorum iudicio, luculentissime docuit: 1^o Vnum, nempe Deum, ex se, seu ex essentia sua omnes essentias rerum producere, et secundum illud, quod unum est, per multas *entitates*, quas producit, *multiplicari*, quin « in « *multiplicatione unus*, et in emanatione unitus, atque in « distinctione perfectus » esse desinat ³; 2^o cunctas res

¹) *Instit. Theol.*, c. LXXIX, p. 144, ed. Creuzer, Francof. ad Moenum 1822. — ²) *Ibid.*, c. CXXV, p. 187, et passim.

³) *Ibid.*, c. LXII-LXIV, p. 97-103, et passim.

⁴) « Cum enim rebus omnibus ubertim bonorum omnium con-

divinae essentiae participes esse, quia Deus est *esse omnium*¹; 3^o essentias, quas producit, secundum quemdam ordinem ab Eo promanare: in primis substantias intellectuales usque ad Angelos, quae postremum ordinem constituunt, deinde animas humanas, denique ceteras res cum quae vitae participes, tum quae vitae expertes sunt²; 4^o essentias esse alias aliis perfectiores, prout propius a Deo emanant³; 5^o essentias inferiores a superioribus id, quod sunt, accipere, ab eisque perfici⁴. Leo Montetus, qui comparationem Pseudo-Dio-

« sortia impertit, et infundit, tum coniuncte quidem distinguitur, « amplificatur autem unice, multiplexque fit ex uno, nec ab unitate discedit, ut puta quoniam Deus superessentialiter est essentia, cunctasque producit essentias, secundum illud unum quod est, multiplicari dicitur, dum multas ex se producit entitates; verumtamen in seipso manet in multiplicatione unus, et in emanatione unitus, atque in distinctione perfectus, quod sit ab essentia omnibus super essentialiter exemptus, tam singulari productione omnium, quam indiminuta suarum indeficientium profusione communicationum »; *De Divin. Nom.*, c. II, § 11.

¹) « Quare res omnes participant providentiam a Deitate superessentiali, omniumque causa promanantem; neque enim essent, nisi rerum essentiae, principiique participes existerent. « Cuncta igitur inanimata, hoc ipso quod sunt, ipsam participant: nam esse omnium est ea, quae illud esse superat, divinitas »; *De Coelest. Hier.*, c. 4, § 1.

²) « Atque ex hac ipsa omnium causa sunt intellectuales, ac intelligentes deiformium Angelorum, animarumque essentiae, ac totius mundi naturae, et quaecumque vel in aliis existere, vel per cogitationem essedicuntur; denique sanctissimae illae, antiquissimaeque virtutes, quae verae sunt essentiae, et quodammodo in ipso vestibulo superessentialis Trinitatis constitutae, ab ipsa quodque, et in ipsa, et post eas inferiores inferiori, novissimae, quoad Angelos quidem novissimo, quoad nos autem supernaturali gradu tum esse, tum deiformiter esse obtinent. Animae quoque, ceteraeque omnes entitates, secundum eandem rationem, tam esse, quam bene esse habent »; *De Div. Nom.*, c. V, § 8.

³) « Estque, ut opinor, verum, illa, quae unius infinitis muneribus abundantis Dei magis participant, propinquiora quoque ipsi, divinioraque existere iis, quae his rebus superentur »; *De Div. Nomin.*, c. V, § 3.

⁴) « ... illa quidem antiquissima, quae Deo praesto est, intel-

nysii, et Procli copiosius, quam ceteri, persecutus est, conclusit Pseudo-Dionysium « huius doctrinae eum principia universalia, tum conclusiones a Proclo mutuatum esse, si quidem voces, et formae sunt diversae, res autem, et ea, quae de rebus traduntur, eadem. Re vera, Proclus in eo solum ab Areopagita differt, quod Angelos, omnesque ordines coelestis exercitus, qui locum medium inter Deum, et mundum tenent, Vnitates, et deos vocat, sed in divisionibus, officiisque Hierarchiarum assignandis cum eo manifeste consentit. Vterque etiam duplicem motum decreascentem, et ascendentem in cunctis entibus agnoscit, atque ad hanc magnam evolutionem entium significandam easdem voces interdum usurpat ¹ ».

Alterum, quod Rationalistae potissimum urgent, est, Pseudo-Areopagitam existentiam mali denegasse. Certe, Pantheistae, si cohaerere sibi velint, nullum malorum genus in mundo admittere possunt; si enim quidquid in mundo est vel est modus substantiae divinae, vel ipsamet substantia divina, quae sub aliqua forma se manifestat, concipi nequit, quomodo ullum malum in mundo existat. Iamvero, Rationalistae Auctorem Librorum Areopagiticorum optimismo plotiniano adhaesisse pertendunt, eo quod ipse secundum Plotinum malum non esse ens, sed esse non ens, τὸ μὴ ὂν illudque idcirco neque in Deo, neque in Angelis, neque in ulla alia re creata inveniri dixit ².

« ligentiarum distributio ab ipsamet primitus initiante illuminatione consecrata, immediate illi intendendo, secretiori simul, et manifestiori divini principatus illustratione purgetur, illuminetur atque perficiatur. Ab hac autem ut iterum secunda pro sua portione, et a secunda tertia, et a tertia noster hic sacer ordo, iuxta primaevae illius rectae constitutionis legem, divina prorsus harmonia, congruentiaque ad super-originalem omnis bonae ordinationis originem, et terminationem sacro quodam ordine promoveatur »; *De Coel. Hier.*, c. 10, § 1.

¹) *Op. cit.*, part. 2, c. 7, p. 107.

²) *De Divin. Nom.*, c. IV, § 21-28. Ex quibus brevitatis gratia,

Tertium, in quo omnes Rationalistae unanimiter consentiunt, illud est, quod Pseudo-Areopagita Deum ratione humana non posse ullo modo cognosci, ulloque nomine idcirco significari, tanquam primum, et principale dogma, *πρῶτον καὶ κύριον*, statuit. Vt unum ex sexcentis locis commemoremus, « Rursus autem, inquit, ascendentes dicimus, « quod nec anima sit, neque mens . . . ; neque sermo « est; neque intelligentia: neque dicitur, vel intelligitur, « neque aliquid eorum, quae sunt, neque quae non « sunt ¹ ». Hinc Deum *ignotum*, *αγνωστον*, et *indicibilem*, *ἀνώγνωτον*, aut *ἀφθεγκτον* persaepe dixit ².

Postremum, ut alia praetereamus, est, quod Pseudo-Areopagita docuit 1° mentem humanam praeditam esse facultate, quae ratione superior est, nempe *ecstasi*, *ἐκστασει* eiusque ope *ad unionem*, *ἑνωσιν* *superessentialis*, et *superintelligibilis* assurgere ³; 2° per *ecstasim* Deo, tanquam ignoto, adhaerere, atque in *silentii caligine* versari ⁴; 3° in hac cum Deo unione conscientiam sui, sive *personalitatem* amittere, quia unum idemque cum Deo efficitur ⁵. Iam haec esse ipsissima Neoplatonicorum, et praesertim Procli dogmata omnes Rationalistae obgannunt. Namque Porphyrius, uti diximus, Deum *otio et vacatione intellectus* cognosci, et *ecstasim* in *inintelligentia* consistere docuit ⁶. Proclus sensit animam per *fidem*, quae unionis instrumentum est, adiacere *Indicibilissimo omnium*, cum eoque *silentio intrinseco* coniungi ⁷; quia, cum anima, non secus ac ceterae res, a Deo non per aliquam actionem eius, sed per ipsam eius essentiam, profluant, cum eodem Deo per essentiam, non per cognitionem coniungantur necesse est ⁸. Damascius Vnum, sive

haec pauca afferimus: « Malum itaque non est res aliqua. Quin « ne rebus quidem inest malum »; § 20, et 21.

¹) *De Theol. myst.*, c. V, § unic.—²) *De Div. Nom.*, c. II, § 5.

³) *De Theol. myst.*, c. I, § 2, etc. — ⁴) *Ibid.*, c. I, § 1.

⁵) *De Divin. Nom.*, c. IV, § 11, et 12, c. VII, § 3 etc.

⁶) Vid. p. 166. — ⁷) Vid. p. 166, et 167.

⁸) *In Parm.* lib. V, p. 16, et VI, p. 159, vol. cit., ed. cit.

Absolutum modo *Noctem*, sive *Chaos* secundum Graecos¹, modo cum Aegyptiis, *tenebras omnibus ignotas*², modo cum Caldaeis, et Gnosticis *abyssum*³ vocavit, illudque nonnisi *absoluto silentio, et confessione ignorantiae*⁴ coli posse voluit. Anima, secundum Plotinum, in *ecstasi* non solum quid ipsa sit, ignorat, sed se esse ne conscia quidem sibi est, et secundum Proclum se ipsam ignorat, cognitionisque, et sermonis experta est⁵.

Haec sunt capitalia dogmata, quae Pseudo-Dionysium e Neoplasticis, et maxime e Proclo suffuratum esse Rationalistae pertendunt. Vt quam longe doctrina Librorum Areopagiticorum a commemoratis neoplasticae scholae portentis abhorreat, planum fiat, e re esse arbitramur theologiae, et philosophiae dionysianae partem, quae ad praesentem controversiam pertinet, breviter exponere. Breviter, inquit, quia longa expositio dogmatum theologicorum ab huius operis instituto aliena est, et dogmata philosophica suis quaeque locis explicanda nobis erunt.

Atque, ut a pantheismo, qui ceterorum dogmatum fundamentum est, initium ducamus, Montetus ingenue fassus est in libris Areopagiticis multa loca extare, quae pantheismo neoplatonico adversari prima fonte videntur. Etenim personatus Areopagita, ipso fatente, docuit Deum 1° ab aeternitate mundum in se cognoscere⁶, eumque in tempore ex nulla materia extra ipsum existente producere⁷; 2° ad mundum producendum non ex necessitate metaphysica, sed ex infinita sua bonitate liberrime permotum esse⁸; 3° mundum utpote obiectum ab eo amatum conservare, et tueri⁹, singulasque eius partes secundum leges naturis suis accommodatas gubernare¹⁰. At,

¹) *Op. cit.*, p. 383, ed. cit. — ²) *Ibid.* p. 122, 138, 139, etc.

³) *Ibid.* p. 332, et 335. — ⁴) *Ibid.* p. 23. — ⁵) *Ibid.* p. 166.

⁶) *De Div. Nom.*, c. I, § 7.

⁷) *De Coel. Hier.*, c. IV, § 1; *De Div. Nom.*, c. IV, § 1-4, et alibi.

⁸) *De Div. Nom.*, c. IV, § 10. — ⁹) *Ibid.*, c. I, § 7.

¹⁰) *De Coel. Hier.*, c. IV, § 2, et *De Div. Nom.*, c. IV, § 10.

subdit, si haec loca cum iis conferantur, in quibus de Monade, sive Vnitate, rerum omnium Principio, et de eius per res ab Ea promanantes multiplicatione, edisseruit, palam fit eum a pantheismi alexandrini noxa excusari non posse, nihilque aliud in locis, in quibus creatianismum christianum exponere videtur, sibi proponere potuisse, quam ut pantheismum e schola Procli acceptum sub christianis philosophiae formulis occuleret ¹.

Verum principio Montetus contra hermeneutices regulas turpiter peccavit. Nam, cum alicuius Auctoris loca alia aliis contradicere videntur, fixa, certaue lex hermeneutices expostulat, ut loca, quae Auctoris professioni adversantur, cum aliis, quae professioni eius consentanea sunt, in concordiam adducantur. Atqui Auctor Librorum Areopagiticorum se non Procli, aut alius neoplatonici, sed I. Christi discipulum esse professus est, omnemque operam suam in eo collocavit, ut doctrinam Scripturis, et Traditionibus catholicis contentam explicaret, et tueretur ². Ergo, si in Libris Areopagiticis loca, quae pantheismo alexandrino, et loca, quae creatianismo christiano favere videntur, re ipsa essent, illa cum istis componenda forent.

At nos nec cunctis, nec parti eorum, quae in Libris Areopagiticis traduntur, ullam adfinitatem cum pantheismo neoplatonico esse adversus Montetum, ceterosque Rationalistas contendimus. Re sane vera, Areopagita non semel docuit omnia, quae sunt, a Deo originem trahere, ita ut Deus illorum causa *exemplaris*, *effectrix* et *finalis*, sive, ut aliis verbis utamur, *exemplar*, *principium*, et *finis* sit ³. Primo, Deum esse causam exemplarem omnium

¹) *Op. cit.*, part. 2, c. 3, p. 71 sqq.

²) Certe, Areopagita sexcenties professus est se ea, quae asserbat, ex *Oraculis Angelis*, seu Scripturis divinis (*De Divin. Nom.* c. I, § 1, et 4), et ex Traditione, *Παραδοσει*, theologica (*Ibid.* c. II, § 4; *De Coel. Hier.*, c. I, § 4, etc.) hausisse, et nonnisi ex utroque fonte scientiam divinam hauriendam esse edixit.

³) S. Thomas obiiciens sibi illum locum s. Dionysii: *Esse om-*

sentit, quippe quod docuit Deum habere in se cognitionem, seu ideas omnium rerum, et secundum illas ideas res creare, ita ut cognitionem rerum non e rebus ipsis accipiat, sed in se, antequam ipsas producat, habeat. « Itaque, ait, mens divina comprehendit omnia cognitione quadam eminenti, qua secundum ipsammet omnium causam in se omnium cognitionem anticipat, priusquam Angeli fierent, cognoscens Angelos, eosque creans, ceteraque omnia intus et ab ipso, ut ita dicam, exordio noscens, et in rerum naturam profereus . . . Non enim ex rebus ipsis res discens, novit eas divina mens, sed ex seipsa, et in seipsa, secundum causam omnium scientiam et notionem et essentiam prae-habet ¹ ».

Secundo, sanxit Deum esse causam effectricem rerum non eo sensu, quod illas ex se elicit, sed quod ex *nihilo* illas producit. Re vera, ipse saepe, et manifeste docuit Deum 1° esse causam tum *essentiae*, tum *esse*, tum *subsistentiae* rerum; 2° ante res, quas produxit, existere; 3° res creare non propter necessariam sui evolutionem, sive manifestationem, sed propter bonitatem suam. E multis locis unum aut alterum seligamus. « Omnis vitae, et essentiae, inquit, principium ac causa propter suam bonitatem, qua et universa producit, ut sint, et continet ne pereant ² ». Atque *ibidem*: « Quoniam vero, ut ipsa bonitas, eo ipso quod est, omnium causa est, providentia Dei . . . quia et circum ipsam sunt omnia, et propter ipsam, et ipsa est ante omnia, et in ipsa omnia consistunt, et esse eam producit omnia, et facit, ut existant, eamque omnia appetunt ³ ».

Denique, quin Deus, secundum Areopagitam, sit causa finalis omnium rerum, dubitandum non est. Id enim

nium est quae super esse est deitas, inquit: « deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam »; I, q. III, a. 8 ad 1.

¹) *De Divin. Nom.*, c. VII, § 2.

²) *De Divin. Nom.*, c. I, § 3. — ³) *Ibid.*, § 5.

Areopagita sine ulla ambage docuit, tum alibi, tum maxime ubi scripsit omnia a Deo, « tamquam ex causa, principio, et fine ¹ » pendere, et ubi sanxit, quod Deus « est finis omnium, atque id, quod appetitur, tamquam « causa finalis ² ». Praeterea omnes res ad Deum, a quo productae sunt, tamquam ad principium sui, naturaliter ferri, sive Deum, uti ab Aristotele dictum fuerat, *appetere* saepe inculcavit. Re vera, ipse asseruit, bonitatem Dei esse causam omnium, ob idque omnia illam appetere, Deumque, utpote qui omnium principium est, ab omnibus appeti. Id, quod ex locis modo allatis perspicitur, lubet comprobare hisce verbis: « ...dum illam (*bonitatem*) appetunt, tam ut sint, quam ut bene sint, « obtinent, necnon illi, quantum fas est, conformantur, « atque boni speciem prae se ferunt ³ ». Atqui id, quod res, tamquam principium suum, appetunt, est ultima perfectio, ob idque ultimus finis illarum. Ergo Deus est causa finalis omnium rerum.

E re est locum a Dionysio afferre, in quo Deum, tamquam pulcrum per se, et fontem omnis pulcritudinis laudans, triplicem rationem causalitatis, quam diximus, in Eo agnovit. « In ipsa enim, scribit, natura simplici et « supernaturali pulcrorum universorum omnis pulcritudo, et omne pulcrum uniformiter secundum causam « praeexistit. Ex hoc ipso pulcro rebus omnibus obtingit, ut sint singula secundum propriam rationem « pulcra . . . ; atque pulcrum est omnium principium, ut causa efficiens, et movens, et universa propriae pulcritudinis amore continens; et ut finis omnium, atque id, quod appetitur, tamquam causa finalis, nam pulcri gratia cuncta fiunt, et exemplaris, « quia secundum illud omnia definiuntur ⁴ ».

Nemini vero negotium facessant loca, quae Montetus post alios Rationalistas in medium protulit; nihil enim in illis occurrit, quod pantheismum alexandrinum re-

¹) *Ibid.*, § 7. — ²) C. IV, § 7. — ³) *Ibid.* § 1. — ⁴) *Ibid.* § 7.

dolet. Enimvero, si Auctor Librorum Areopagiticorum scripsit, cunctas res esse participes essentiae divinae, certe non illud sibi voluit unicam esse essentiam Dei, et mundanarum rerum, sed res quotquot sunt, esse participes essentiae divinae, ut effectus particeps est causae. Re vera, ante verba, quae Montetus ex cap. 1 *De Coel. Hier.* attulit, haec leguntur: « Primum omnium id dictu verum superessentialem Deitatem per bonitatem
« cunctas rerum essentias subsistere faciendo (προστίσασθαι)
« in lucem produxisse; est enim hoc omnium causae
« supremaeque bonitati proprium, ut ad sui communionem res vocet, prout cuiusque captus modus ex-
« postulat ». E re est audire s. Thomam: « Ex hoc
« quod . . . Deus est ipsum esse per se subsistens . . .
« oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat . . . Et hanc etiam rationem tangit Dyon. c. 5
« *de Div. Nom.*, dicens quod Deus non quodammodo
« est existens, sed simpliciter, et incircumscripse, totum
« in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea sub-
« dit, quod ipse est esse subsistentibus ¹ ». Ex quibus facile intelligitur cunctas res ita esse participes essentiae divinae, ut essentiae illarum propriam subsistentiam, *ὑποστάσιν*, habeant, proindeque Deum, cum illas in lucem producit, eandem essentiam suam cum illis non communicare, sed finitas et limitatas essentias extra se producere, quae mancae, debilesque similitudines infinitae essentiae suae sunt.

Nec ea, quae Dionysius in libro *De Coelesti Hierarchia* de gradata diversarum naturarum a Deo processione tradidit, emanationibus philosophiae alexandrinae, uti omnes Rationalistae volunt, cognata sunt. Etenim Dionysius manifeste dixit naturas rerum a summis ad infimas ita a Deo procedere, ut Deus eo ipso, quod illas creat, et ob immensitatem suam in se continet, cum ipsis non confundatur, sed supra illas sit. « Sicut enim

¹) I, q. IV, a. 2 c.

« inquit , bonitas divinitatis , quae supra omnia est , a
 « supremis et provectissimis substantiis usque ad extre-
 « mas pervadit , et adhuc supra omnes est , ita ut ne-
 « que superiores usque ad illius excellentiam pertingant,
 « nec inferiores eius ambitum pertranseant; quin potius
 « omnia, quae illuminari possunt , illuminat , et creat,
 « et vitam dat, et continet, et perficit , et mensura est
 « omnium, quae sunt ¹ ». Luculentus quoque est hic al-
 ter locus. . . « ut omnibus divina rite conferentibus per-
 « spicuum sit , eum , cuius est providentia , perfectam
 « esse causam, ut sint, et bene sint omnia, eumque ad
 « universa pertingere, et in omnibus existere, atque om-
 « nia continere , rursusque eundem , cum sit in se ex-
 « cellenter , nihil in ulla re ulla ex parte esse, sed *se-*
 « *cretum esse* ab omnibus, cum in se ipso eodem aeter-
 « noque modo sit , perstetque et maneat, atque semper
 « idem sit, eodemque modo se habeat ² ».

In ipso loco, quem ex cap. V, § 8, *De Coel. Hier.* Rationalistae afferunt ³, atque in aliis multis, quae, bre-
 vity ergo , in praesentia omittimus , Auctor inter infi-
 mum ordinem Angelorum , et animas rationales , atque
 inter has, ceterasque res sive animatas, sive inanimas dif-
 ferentiam non *graduum*, seu, ut recentes aiunt, *quanti-*
tativam, sed *naturae*, sive *qualitativam* manifeste insi-
 nuavit. Quin immo ipse non solum unicam , eandem-
 que esse naturam Dei , et ceterarum rerum non docuit,
 sed , quemadmodum alias ostendemus , ne legem conti-
 nuitatis quidem , quam in rebus mundanis Leibniti-
 us tantopere inculcavit, admisit.

Ceteris omissis , egregius locus a nobis praetermitten-
 dus non est, in quo Auctor asseruit 1° singulas angeli-
 cas , et humanas naturas propriam naturam , proprias
 facultates, propriasque actiones habere , atque his omni-

¹) *De Div. Nomin.*, c. IV, § 4; cf 1-4, et *De Coel. Hier.*, c. XIII, § 3.

²) *Epist. IX ad Titum.* — ³) Vid. p. 460, not. 2.

bus inter se differre, prout absolutae, seu divinae perfectionis magis, minusve participes sunt; 2° Deum a cunctis hisce naturis, tamquam id quod per se, seu *absolute* perfectum est, ab iis, quae per ipsum perfectae sunt, discriminari: « Hoc quoque, ait, non immerito possumus
« addere quamlibet coelestem, et humanam mentem
« seorsum in se continere, et primos, et medios, et ultimos ordines, atque facultates, quae eodem modo,
« quo superiores singularum Hierarchiarum illustrationum
« proprii ductus, eluceant, quibus unaquaeque mens pro
« suo captu quamnitidissimae purgationis, copiosissimi
« luminis, absolutaeque perfectionis fit particeps. Nihil
« est enim per se absoluteque perfectum, aut quod omnino perfectionis non indigeat, nisi quod per se re-
« vera perfectum est, et praeperfectum ¹ ».

Vt haec demonstratio planior fiat, iuvat ipsam hisce paucis cogere. 1° Proclus, quippe qui illud Parmenidis *ἓν καὶ πᾶν*, *unum et omnia* admisit, omnes naturas cum visibiles, tum invisibiles esse processiones, seu emanationes, *immanentes* Vnius censuit. E contrario, Dionysius docuit naturas visibiles, et invisibiles esse processiones exteriores, sive actiones Dei, quae extra Deum terminum habent, si quidem Deum a naturis, quae ab eo originem habent, tamquam exemplar ab eo, cuius est exemplar, tamquam causam effectricem ab effectu, et tamquam causam finalem ab eo, cuius est finis, discriminavit. 2° Proclus, ex eo quod ratus est omnes naturas esse emanationes *immanentes*, nempe internas Dei, confecit ipsas non aliud esse, quam diversas formas, sub quibus Vnum se evolvit, atque unicam idcirco esse naturam, seu essentiam omnium rerum. Ast Auctor librorum areopagiticorum, quoniam mundum a Deo distinxit, naturasque

¹ *De Coel. Hier.*, c. X, § 3. Pachymeres in h. l. haec habet: « Modo
« dicimus omnem mentem habere essentiam, secundum quam primum est: deinde etiam virtutem, secundum quam potens est,
« postremum vero operationem, secundum quam ea, quae sibi
« propria sunt, agendo pia est »; *Opp.*, t. II, ed. cit., p. 100.

ab eo productas perfectionis divinae magis, minusve participes esse sensit, reale discrimen non modo inter naturam Dei, et naturas rerum, sed etiam inter ipsas naturas rerum cognovit. 3° Proclus, cum unicam essentiam Vnius, sive Monadis Absolutae, admisisset, tenuit omnes vires, operationesque naturae esse phaenomena Vnitatis Absolutae. Verum, Areopagita eo quod naturas rerum et ab se invicem, et a Deo distinxit, cuiuslibet naturae proprias facultates, propriasque actiones esse docuit.

Iam, si Areopagita a pantheismo Procli abhorruit, optimismum neoplatonicum profiteri non potuit, quippe quod hic illius propago est. Certe, ipse, quorundam Orientalium errores confutaturus, qui, ut suo loco dicemus, duo suprema principia admittebant, unum bonorum, et alterum malorum, non negavit ullum malum esse in mundo, sed docuit malum non esse ullum ens, neque ens per se, seu ens absolutum, neque ens per participationem, quia omne ens, quemadmodum in *Idealogia* videbimus, bonum est, sed esse privationem στερησις, seu defectum boni. « Etenim, si inquit, bonum
« est id quod est, et appetendum, et validum, et efficax,
« quomodo quidquam possit id quod bono contrarium
« est, cum et essentia careat, et voluntate, et potentia,
« et actione? ¹ ». Et paulo ante: « Reliquum est igitur
« malum esse debilitatem quamdam, defectionemque a
« bono ² ». Inde confecit 1° malum non esse in Deo, neque aliquid divinum, quia Deus est ens absolutum, seu ipsum esse. « Non igitur, subdit, in Deo malum est,
« neque malum quid divinum. ³ ». 2° Malum in naturis creatis non esse, si pro malo aliquod esse naturae creatae intelligatur, sed esse in naturis creatis, si pro malo intelligatur defectus alicuius entis, quod natura rei ex-
postulat. « Quare, scribit, nec in daemonibus, nec in no-

¹) *De Divin. Nom.* c. IV, § 32. — ²) *Ibid.*, § 30.

³) *Ibid.*, § 21.

« his ita malum est, quasi malum sit res aliqua, sed ut
 « defectus, et carentia perfectionis bonorum propriorum¹⁾.
 Postquam vero haec singillatim explicuit, conclusit: « Dae-
 « moni malum est, quod a bona mente deflexit; ani-
 « mo, quod a ratione; corpori, quod a natura²⁾. Ita-
 que, Areopagita in ea sententia versatus est malum non
 esse in rebus per se, quia illud ex principiis propriis
 rerum non oritur, sed esse *per accidens*, κατὰ συμβεβηκός,
 quia in res irrepit, cum hae ab iis, quae perfectionem
 suam constituunt, aliqua ex parte excidunt. « Malo, in-
 « quit, status tribuendus est per accidens, et propter
 « aliud, et non ex proprio principio³⁾. Hac doctrina,
 quae omnibus Patribus, et Scholasticis probata fuit⁴⁾,
 Areopagita et Dualistarum, qui principium supremum per
 se malum, naturasque per se malas ab eo productas ad-
 mittebant, et Pantheistarum, qui nullum malum revera
 in natura esse autumabant, errores confutavit.

Quandoquidem doctrina Areopagitae de mundi produ-
 ctione, seu, ut aiunt, *cosmogonia*, et de natura mali cum
 placitis philosophiae alexandrinae adversa fronte pugnat,
 procul dubio ipse in cognitione Dei, et facultate, per

¹⁾ *Ibid.*, § 24.

²⁾ *Ibid.*, § 32. S. Thomas ad rem inquit: « Dicit Dionysius
 « 4 cap. *de div. Nom.*, quod malum neque est existens, neque
 « in existentibus; et hoc probat per hoc quod omne existens
 « est bonum. — Dicendum, quod Dionysius non intendit quod
 « malum non sit in existente, sicut privatio in subiecto; sed
 « quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid
 « positive in subiecto existens » (*Qq. dispp.*, q. 1 *De Malo*, a. 2
 ad 1). Atque alibi: « Dionysius intelligit malum non esse in
 « existentibus, sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem
 « alicuius existentis »; I, q. XLVIII, a. 3 ad 1.

³⁾ *Ibid.*, § 32. Audiatur rursus s. Thomas: « Dionysius dicit 4
 « cap. *de div. Nom.*, quod malum non est ex bono, et si ex bono
 « est, non est malum. — Dicendum, quod Dionysius ibi intelligit
 « quod malum non sit ex bono, sicut ex causa per se, sed postea
 « in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per acci-
 « dens »; *Qq. dispp.*, q. 1 *De Malo*, a. 3 ad 5.

⁴⁾ Prae ceteris legendus est Lessius, *De Divinis Perfectionibus*,
 lib. IX, c. 2 et 3, p. 106 sqq, Antuerpiae 1620.

quam mens humana hanc obtinet, explicandis cum Neoplatonicis consentire non potuit. Et sane, ipse hoc etiam ex capite ab eis omnino dissensit. Namque in primis, cum Deum, sive Vnum, sive Absolutum dicatur, esse ratione humana investigabilem, atque ineffabilem dixit, hoc pronuntiatum, aliter ac Neoplatonici, et nuperi Rationalistae, intellexit. Quod ut probe intelligatur, memoria revocandum nobis est Deum, secundum Areopagitae doctrinam, quae omnium Philosophorum Christianorum communis est, eo quod est causa omnium rerum, perfectiones omnium rerum in se continere, et, eo quod est causa summa, et prima, illas perfectiones in se continere eminentiori modo, quam in ipsis rebus sunt. Hanc doctrinam Areopagitae s. Thomas exposuit his verbis: « Cum Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet
« omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo, secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dion. 5 cap. *de div. Nom.*, dicens de Deo, quod
« non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia
« est, ut omnium causa¹ ». Iam, Areopagita ex hac doctrina confecit Deum esse humana ratione notum, et ignotum; notum, quia, cum Ipse perfectiones rerum ab Eo creatarum in se contineat, ratio humana Ipsum ex rebus creatis quodammodo cognoscere potest; ignotum, quia, cum perfectiones rerum creatarum alio modo, ac in ipsis rebus sunt, contineat, ratio humana ex rebus Ipsum, qualis re vera in se est, cognoscere non valet. Ex quo intelligere licet, cur Dionysius interdum dixerit, quod nos « a rebus sensu perceptis ad divinas, quantum possumus, contemplationes sublevamur² »; interdum autem, quod Deus « neque sermo est, neque
« intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur³ ». Quandoquidem autem signa conceptuum nostrorum sunt no-

¹) I, q. IV, a. 2 c.

²) *De Coel. Hier.*, c. I, § 2; et c. II, § 4; *De Div. Nom.*, c. I, § 4, et *De Mystic. Theol.*, c. I-III.

³) *De Myst. Theol.* c. V, § unic.

mina, Deo et nullum nomen, et omne nomen convenire statuit: « Sic igitur ei, qui omnium causa rerum
 « est, et supra omnia, congruit carere nomine, et congruunt rursus omnia rerum omnium nomina, ut sit
 « perfecte regnum universitatis rerum, et circa ipsum
 « sint omnia, ex ipso, tamquam ex causa, principio et
 « fine cuncta pendeant ¹ ».

Nisi quod mens humana, secundum eundem Areopagitam, Dei notitiam acquirit et prout ipsum ratione humana notum, et prout ratione humana ignotum est. Nam ratio humana Deum, tamquam notum, cognoscit, cum perfectiones, quas in rebus creatis invenit, de Eo asserit, et Deum, tamquam ignotum cognoscit, cum perfectiones, quas in rebus creatis invenit, de Deo negat. Atqui re vera Deo perfectiones rerum creatarum quodam modo conveniunt, quia Ipse est causa illarum, et alio modo non conveniunt, quia Ipse illas infinite superat. Ergo ratio humana notitiam Dei acquirit, et cum Illum, tamquam notum, et cum Illum, tamquam ignotum, cognoscit. Multa, et praeclara sunt hac de re Areopagitae loca, quorum instar hoc unum sit: « Quocirca Deus. . .
 « et per cognitionem cognoscitur, et per ignorationem;
 « et est de eo cognitio, ratio, et scientia, et neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur ² ».

At, cum Deus reapse sit supra res, quas producit, idem Auctor sanxit Deum verius cognosci per illud, quod de Eo negatur, quam per illud, quod de Eo asseritur, seu, ut ipse ait, dignius per *negationes*, ἀποφάσεις, quam per *affirmationes*, καταφάσεις laudari. « Atque hoc, ut arbitror, magis ipsi proprium est: nam, uti arcana illa, sacer-

¹) *De Div. Nom.*, c. I, § 7. Hoc modo s. Thomas Areopagitam interpretatus est: « Dicit Dionysius 1 cap. *de div. Nom.* quod neque nomen eius est, neque opinio.—Dicendum, quod ea ratione
 « dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem,
 « quia essentia eius est supra id, quod de Deo intelligimus, et
 « voce significamus »; I, q. XIII, a. 1 ad 1; cf *ibid.*, a. 3 ad 2.

²) *De Div. Nom.*, c. VII, § 3; cf *ibid.*, c. I, § 5, et c. XIII, § 3.

« totalisque traditio insinuavit, vere dicimus, cum non
 « esse secundum quidquam eorum, quae sunt, licet eius
 « superessentialem et invisibilem, et ineffabilem infini-
 « tatem ignoremus. Cum ergo negationes in divinis ve-
 « rae, affirmationes vero incongruae sint, arcanorum ob-
 « scuritati magis propria est rerum invisibilium per dis-
 « similes effectiones explanatio ¹ ».

Praeterea, Areopagita non solum rationi humanae vim cognoscendi Deum non denegavit, sed ne specialem quidem facultatem in anima agnovit, per quam Deum cognoscere valet. Error Rationalistarum ex eo exortus est, quod *ecstasis*, seu *fides*, procliana cum *ecstasi* christiana, quemadmodum de Clemente disserentes observavimus, confusa ab eis fuit. Areopagita enim, quemadmodum Clemens Alex., ceterique veteres, et post illos Scholastici, docuit mentem humanam per rationem sive solam, sive Fidei dono auctam, nonnisi mancā, et debilem cognitionem Dei assequi posse, quia per rationem, utut Fide auctam, essentiam Dei videre ipsi non licet, sed, si sancte pieque vixerit, in altera vita perfectam cognitionem Dei consecuturam esse, quippe quod animae sanctae, vita functae, essentiam Dei vident, et per visionem essentiae divinae cum Deo coniunguntur, et *deiformes*, seu, ut Apostolus ait, similes Deo fiunt ².

Hoc ipsum ex eo comprobatur, quod Areopagita, cum de cognitione Dei, quam anima humana per ecstasim adipiscitur, sermonem facit, plerumque, atque adeo semper illa verba *quantum fas est*, ὥς ἐφικτὸν, aut *pro captu nostro*, ἀναλόγως, quoad fieri potest (ὥς θεμιτὸν), aliaque id

¹) *De Coel. Hier.*, c. II, § 3. Idem s. Thomas inquit: « Dicit
 « Dionysius 2 cap. *Coel. Hier.* quod negationes de Deo sunt ve-
 « rae, affirmationes autem incompactae.—Dicendum, quod Dio-
 « nysius dicit, affirmationes de Deo esse incompactas, vel incon-
 « venientes secundum aliam translationem, inquantum nullum
 « nomen Deo competit secundum modum significandi »; I, q. XIII,
 a. 12 ad 1.

²) *De Coelest. Hier.*, c. IV, § 3. Ipse ad hanc rem locum ex prioris epistolae Ioanneae c. IV, v. 12, affert.

genus adhibet. Ex permultis locis unum afferamus :
 « . . . ad diviniorem supercoelestium intelligentiarum
 « imitationem, unione quadam intelligentiam superante,
 « ipsi coniungimur Modo autem, ut valemus (ὥς
 « ἡμῖν ἐφικτὸν) ad divina capienda signis utimur, quibus
 « scilicet ad simplicem, et unicam intelligibilium spe-
 « ctaculorum veritatem *pro captu nostro* (ἐναλόγως) ad-
 « ducimur, et in superessentialem istum radium, quan-
 « tum fas est (κατὰ τὸ θεμιτὸν), intendimus ¹ ».

At vero, idem Areopagita docuit 1° animam rationalem, quamdiu hac in vita versatur, etsi stabilem, fixamque visionem Dei assequi nequeat, tamen per avocationem a rebus omnibus, ἐκστᾶσιν, adeo proficere posse, ut ad quamdam unionem cum Deo, ἔνωσιν, et divinae essentiae contemplationem perveniat; 2° quandoquidem anima rationalis, quo perfectius Deum cognoscit, eo melius perspicit Eum aliter in se esse, quam quod per res ab Eo creatas cognoscitur, ipsam in hoc statu constitutam se Deo, tanquam *ignoto*, adhaerere, et cum id, quod ignoratur, nominari nequit, Deo etiam tanquam *indicibili* coniungi. Vnum, et alterum locum ex innumeris, quae in eius libris sunt, afferamus: « Tu vero, chare Timothee, « in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et « sensus relinque et intellectuales operationes, et sensibilia, et intelligibilia omnia, et ea, quae sunt, et quae non sunt universa, ut ad unionem eius, qui supra essentiam, et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter (ἀγνώστως) assurgas; si quidem per liberam, et absolutam, et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem (ἐκστᾶσει) ad supernaturalem illum caliginis divinae radium, detractis omnibus, et a cunctis expeditus, eveheris ² ». Atque alibi: « Ad quantam fas est contemplationem ac communionem, similitudinemque cunctas mentes (Deus) evehit, quae ad ipsum,

¹) *De Div. Nom.*, c. I, § 4; cf *Ibid.* § 2; *De Myst. Theol.* c. I, § 2.

²) *De Myst. Theol.* c. I, § 1.

« quoad possunt (ὥς θεμεριῶν), connituntur, dummodo non
 « sublimius, quam pro eorum captu divina fert illustra-
 « tio, insolenter aliquid praesumant ¹ ». Hinc Deum *ec-*
stasi cognitum *caliginem divinam* ², et *latibulum* ³ secun-
 dum Scripturas vocavit, et animam, cum hunc super-
 naturalem statum attingit, in *caligine* versari ⁴, et in *si-*
lentium perfectum ⁵ incidere dixit.

Iamvero, inter *ecstasim* hoc modo explicatam, et *ecsta-*
sim, sive fidem proclianam multa discriminis capita in-
 tercedunt, eaque fere sunt, quae inter *ecstasim* plotinia-
 nam, et *ecstasim* clementinam adnotata nobis sunt. At-
 que in primis, unio animae rationalis cum Deo, ἕνωσις,
 secundum Proclum, idem ac *identificatio*, ταυτίτης, valet,
 quia Proclus sensit animam per facultatem, quam *ecstasim*
 dixit, adeo cum Deo coniungi, ut se unum, idemque cum
 Monade Absoluta esse agnoscat ⁶. E contrario, Areopagita
 sexcenties docuit non solum animas rationales, sed etiam
 substantias intellectuales, sive Angelicas per *ecstasim* cum
 Deo coniungi non ex eo quod unum idemque cum Deo
 se esse agnoscant, sed quod ad divinae perfectionis, quoad
 uniuscuiusque natura sinit, accedunt, sive, uti loqui so-
 let, potestatem, actionesque Dei imitantur, atque eo ma-
 iorem esse uniuscuiusque unionem cum Deo, quo perfe-
 ctior imitatio eius est: « Cum tamen, scribit, arcanus ille
 « Dei principatus superessentialiter omnibus emineat, ut
 « supra omnia locatus, nihilque illi proprie, atque ex
 « toto simile in rebus vel esse, vel nominari possit;
 « verumtamen quaecumque seu spiritalium seu rationa-
 « lium creaturarum ad eius unionem, quantum valet,
 « integre conversa fuerit, et ad divinas eius illustratio-
 « nes, quoad potest (ὥς ἐφικτὸν), indesinenter intenderit,
 « quod pro virili (κατὰ δύναμιν), si dictu fas est, Deum
 « imitetur, divino quoque nomine condecoratur ⁷ ». Huic

¹) *De Div. Nom.*, c. I, § 2. — ²) Vid. loca, quae modo adduximus.

³) *De Myst. Theol.* c. I, § 2. — ⁴) *Ibid.* c. II, § 6.

⁵) *Ibid.* c. III, § unic. — ⁶) Vid. p. 165, 166.

⁷) *De Coel. Hier.* c. XII, § 3.

loco addere lubet alterum, in quo idem de primo ordine substantiarum intellectualium asseruit: « Hae enim, cum primae Deum agnoscerent, divinaeque virtutes eius desiderio summo tenerentur, hoc etiam assecutae sunt, ut primae ad divinae potestatis, atque actionis imitationem pro captu suo (ὥς ἐφικτὸν) pervenirent; eademque inferiores ad eandem imitationem, quantum possent, benigne promoverent ¹ ».

Neminem porro moveat, quod Dionysius hominem per *ecstasim deiformem fieri*, seu *deificari* dixit. Namque ipse hoc loquendi modo non sibi voluit hominem per *ecstasim*, sive avocationem a rebus terrenis unum idemque cum Deo fieri, sed ipsum adeo perfici, ut quodammodo similis Deo fiat: « Est autem, ait, haec deificatio quaedam, quoad fieri potest, assimilatio, unioque, ἡ πρὸς Θεόν, ὥς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε, καὶ ἕνωσις ² ».

Nec aliud Dionysius *simplificationis* nomine, nisi animae assimilationem cum Deo significavit. Namque anima, quo magis per diversos vitae illuminativae gradus a rebus sensilibus se avocat, ut ad Deum se convertat, eique unice adhereat, eo magis ad infinitam simplicitatem Dei accedit: « Quia, ait Dionysius, et omnis a Patre motae illustrationis emanatio, in nos benefice exundans, denuo ceu unica vis ad supera nos revocando simplicitat, et convertit ad congregantis Patris unitatem, et ad deificam simplicitatem ³ ». Vnde sim-

¹) *De Coel. Hier.*, c. XIII, § 3.

²) *De Ecclesiastica Hier.*, c. I, § 3.

³) *De Coel. Hier.*, c. I, § 1. Operae pretium est audire B. Albertum M., qui hunc locum egregie explicuit: « Et dicitur virtus unifica, quasi unum faciens; qui participatione spiritualis emanationis magis summo uni appropinquantes, in maiorem unitatem redigimur. . . Et dicta processio *convertit nos ad unitatem, et deificam simplicitatem congregantis Patris*, reducens in ipsum ut in finem, et exemplar. Et dicitur congregantis Patris; quia in ipso congregamur secundum intellectum et affectum: recedendo enim ab ipso dispergimur: et qui per spiritualia dona, quibus in divinam simplicitatem, prout possibile est,

plificatio reapse est « simplicis perfectionis eius , qui
 « summe simplex est , divina participatio ¹ ». Certe, si
 Dionysius voce *simplificationis* significasset *identificatio-*
nem, dicere non potuisset Deum homines, qui ad Eum
 convertuntur, ad illam simplicitatem, cuius unusquisque
 capax est , reducere ; secus enim *simplificatio* una , ea-
 demque omnium , scilicet absoluta , non vero cuiusque
 capacitati accommodata , nempe relativa foret. En eius
 verba: « et ad se, ut fas est (ὥς θεμεριόν) attendentes, pro
 « cuiusque capacitate, simplificativa sua unione, κατά τὴν
 « ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἕνωσιν, surrigit, unificatque ² ».

Praeterea, Proclus , Plotinum , Porphyrium , aliosque
 neoplatonicos secutus , eo quod *unionem* pro *identifica-*
tione accepit , autumavit animam humanam , statim ac
 per *ecstasim* ad unionem sui cum Deo pervenit , *perso-*
nalitatem, seu ut Neoplatonici, et cum ipsis recentes Ra-
 tionalistae *personalitatem* explicarunt , *conscientiam sui*
 amittere, quia se esse ipsum Absolutum cognoscit ³. Ast
 anima rationalis, secundum Areopagitam, in ecstasi con-
 stituta se esse a Deo realiter distinctam, Deum omnibus
 quam maxime excellere , atque a Deo omnia , ne ipsis
 quidem supremis substantiis exceptis, existentiam, omnem-
 que perfectionem accipere intelligit. Vnicum locum affe-
 ramus, in quo de Isaia in ecstasim raptο inquit: « Di-
 « dicit itaque ex hisce visionibus Theologus divinita-
 « tem , secundum omnem supernaturalem excellentiam,
 « sine comparatione praestare omni visibili , et invis-
 « bili virtuti , omnibusque insuper exemptam esse , ut
 « quae ne primis quidem istis essentiis ullo modo si-
 « milis existat: ad haec, ipsam omnium esse principium,
 « et causam substantificam, indissolubilisque rerum man-
 « sionis immutabile firmamentum, ex quo ut essent, et
 « bene essent , supremas etiam virtutes habuissent ⁴ ».

« reducimur, dii et participes deorum efficimur »; *In lib. de Coel.*
Hier., c. I, *Opp.* t. XIII, p. 6, col. 2, ed. P. Jammy, Lugduni 1651.

¹) *De Eccl. Hier.*, c. I, § 1. — ²) *De Coel. Hier.* c. I, § 2.

³) *Vid.* p. 166. — ⁴) *De Coel. Hier.*, c. XIII, § 4.

Hinc perspicere potes Areopagitam, aliter ac Proclum, intelligendum esse, ubi animam Deo, tamquam *ignoto*, et *ineffabili*, per *ecstasim* adhaerere dixit. Nam, cum anima per *ecstusim*, sive *fidem*, Procli sententia, conscientia sui destituatur, status, in quo anima versatur, vera, absolutaque ignoratio est; unde ab eo, aliisque Neoplatonicis *nox*, *abyssus*, *tenebrae*, *silentium* vocatus fuit. E contrario, *ignoratio*, *ἐνοχσία*, ad quam anima per *ecstasim* pervenit, secundum Areopagitam, vera, germanaque *scientia* est. Nam, cum anima per *ecstasim* cognoscat Deum esse supra omne, quod est, et supra omne, quod cognosci, aut nominari ab homine potest, per hanc ignorationis suae confessionem Deum melius, quam per cognitionem ex rebus ab Eo creatis haustam, cognoscit: unde saepe dixit illam ignorationem esse notitiam Dei, prout Ipse supernaturalis, et superintelligibilis est. « Deus, ait, per ipsam
« cognitionis, et essentiae negationem et supra substan-
« tiam existit, et supra mentem cognoscitur. Et illa
« perfectissima in bonam partem ignoratio notitia est
« eius, qui est super omnia, quae in cognitionem cadunt¹ ». Alibi dixit *caliginem silentii*, in quam anima per *ecstasim* incidit, esse *supra quam lucentem*, κατὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ τῆς κρυψιομύστου σιγῆς γνόφου: « Nos in hac supra quam lu-
« cente caligine versari exoptamus, et per visionis cogni-
« tionisque negationem videre, et cognoscere id, quod su-
« pra visionem, cognitionemque existit, hoc ipso, quod
« non videmus, neque cognoscimus: hoc enim est vere
« videre, et cognoscere² ». « Est item, ipse quoque subdit,
« divinissima Dei notitia, quae per nescientiam accipi-
« tur, secundum illam, quae supra intellectum est, unio-
« nem, quando mens a rebus omnibus recedens, ac de-
« mum semetipsam deserens desuper fulgentibus radiis
« unitur, quibus in illo inscrutabili sapientiae profundo
« collustratur³ ». Id exemplo Pauli illustravit, ubi scribit:

¹) *Epist. I ad Caium*; cf *Epist. V ad Dorotheum*.

²) *De Myst. Theol.*, c. II, § 1. — ³) *De Div. Nom.*, c. VII, § 3.

« Quemadmodum etiam Divus Paulus Deum cognovisse
 « dicitur, quando illum supra omnem scientiam, et in-
 « telligentiam existere cognovit . . . quippe qui invene-
 « rat eum, qui est supra omnia, et supra mentem agno-
 « verat eum, qui rerum omnium auctor est, rebus quo-
 « que omnibus superiorem esse ¹ ».

B. Albertus M. hanc doctrinam Areopagitae explicans monuit Deum esse *ignotum nobis*, quia non est obiectum proprium, et primum intellectus nostri, quamdiu anima in hac vita versatur, sed esse *notissimum in se*, non vero ignotum. Quocirca, cum animae nostrae per singularem Dei gratiam ad unionem cum Deo pervenire contingit, necesse est, ut intellectus noster non modo in eius ignoratione non versetur, sed etiam notitiam eius, quoad eius fieri potest, perfectam adquirat. « Ad
 « secundum, ait, dicendum, quod ignoto in se non be-
 « ne unitur intellectus noster: sed notissimo in se, et
 « ignoto nobis optime unitur: quia per unionem ad ipsum,
 « cognitionem eius acquirit magis ac magis: et tale igno-
 « tum est Deus ² ».

¹) *Epist. V ad Dorotheum*. Quomodo cognitio in ecstasi fiat, s. Thomas ex Areopagitae sententia explicuit hoc modo: « Quan-
 « doque (extasi) intelligitur abstractio ab exterioribus quantum
 « ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sen-
 « sibus, et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspicien-
 « dis, et diligendis vacat; et sic in excessu mentis, sive in extasi,
 « aut raptu est quilibet divinorum contemplator, et amator; unde
 « dicit Dionysius cap. IV *de div. Nom.*: *Est autem ecstasim faciens*
 « *divinus amor* »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 2 ad 9.

²) *In lib. De Coel. Hier.*, c. I, p. 126, col. 1, ed. cit. Idem Doctor ibidem observavit, quoties anima humana cum Deo coniungitur, vim intellectricem eius non destrui, quemadmodum vis sentiendi a vehementi sensili destruitur, sed magis, magisque perfici, quia vis intelligendi sine ullo organo corporeo exercetur. Ipse enim obiicienti, quod « virtus coniuncta excellenti destrui-
 « tur », respondet: « Illud autem verum est in potentiis sensiti-
 « vis, quae propter hoc quod materiales sunt, et organis affixae,
 « destruuntur per corruptionem organorum ab excellenti sensi-
 « bili, et ipse Philosophus etiam dicit in tertio *de Anima*, quod
 « non est ita de intellectu, quia, cum accipit maxima intelli-
 « bilia, non minus accipere potest minima, sed magis: et ideo

Nec dici potest animam, secundum Dionysium, per unionem sui cum Deo *destrui*, seu in nihilum reduci, eo quod Dionysius illam in caliginem divinae lucis *absorberi* docuit ¹. Etenim, cum cognitio, et dilectio, Dei animam perficiant, tantum abest, ut anima a Deo absorpta destruat, ut potius, quoad eius fieri potest, perficiatur. « Ad quartum dicendum, ait, quod absorptum, « quod transmutatur a natura sua, insensibile efficitur, « et non delectatur: sed id, quod a sua perfectione ab- « sorbetur, absorptum perficitur, delectatur plenissime ² ».

Denique Proclus secundum Porphyrium, aliosque Neoplatonicos tenuit 1° statum, quem anima per *ecstasim*, sive *fidem* acquirit, esse ei naturalem, quia anima per

« intellectus non corrumpitur, sed roboratur ex unione ad lumen divinum »; *Ibid.*, p. 126, et 127.

¹) *De Myst. Theol.*, c. I, § 3.

²) *Ibid.*, p. 126, col. 1. Ut haec res planior fiat, iuvat exscribere verba eiusdem Alberti M. in locum, in quo Dionysius animam in *ecstasi* personalitate sua destitui clarius, quam alibi, asserere videtur. Locus secundum antiquam versionem, quam B. Doctor secutus est, ita se habet: « non palpabili omnino, et invisibili fit omnis existens eius, qui est super omnia, et nullius neque suipsius, neque alterius omnino, aut ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus, et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens » (*De Myst. Theol.*, c. I, § 3). En brevem, sed luculentam expositionem Alberti M.: « ... et dicit, non palpabili, et invisibili, quia id, quod sic invenit, neque sensibile est, neque intelligibile per comprehensionem: ipse, dico, sic fit, existens omnis, id est totus, eius qui est super omnia, scilicet Dei, per omnimodam conversionem ad ipsum, et nullius praeter Deum existens, neque suipsius, neque alterius: quia ad nihil praeter Deum convertitur: autem (sic), id est, sed unitus secundum melius, id est, secundum meliorem modum suae unitiois, omnino ignoto, scilicet Deo, vacatione omnis cognitionis naturalis, quia ad alia non convertitur naturaliter cognita, sed ad solum Deum, qui nulla cognitione naturaliter cognoscitur, et sic vacant naturales cognitiones: et eo quod, id est, inquantum nihil cognoscit, cum naturali cognitione super mentem cognoscens, id est, super naturam suae mentis lumine divino desuper infuso, quo mens supra se elevatur »; *Op. cit.*, *ibid.*, p. 125, et 126.

fidem supra se extollitur, et natura sua superintelligens fit; 2° naturales inesse ei facultates, quibus per diversos gradus cognitionis ascendens ad unionem cum Deo pervenit, quia, quandoquidem *simile simili*, seu, ut hic modus loquendi penes neoplatonicos sonat, *idem eodem* cognoscitur, necesse est, ut homo, quemadmodum sensibile sensu, et intelligibile intellectu, ita Vnum *uniali* cognoscat¹. Verum Auctor Librorum Areopagiticorum saepissime inculcavit animam non per aliquam specialem facultatem intelligendi, sed per *supernaturalem caliginis divinae* (hoc est *incomprehensibilitatis*) *radium*², quo intellectus eius perfunditur, ad unionem cum Deo, quantum fas est, ὥς ἐφικτὸν, pervenire³; quia, cum Deus sit lumen, quod naturalem facultatem animae exsuperat, naturaliter inaspectabilis, ἀοράτος, menti humanae est, proindeque nonnisi ab iis videri potest, qui illam visionem *meruerint*: « Et cum sit inaspectabilis propter exuberantem supernaturalis luminis effusionem (διὰ τὴν ὑπερβολὴν « τῆς ὑπερουσίου φωτοχυσίας) ad hanc pertingit, quisquis Deum « nosse, ac videre meruit⁴ ». Scientiam Dei, quam homo in hoc statu acquirit, supernaturalem, τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην, esse dixit, quia obiectum eius supernaturale est. « Nam, inquit, supernaturalitatis ipsius indemonstrabilitas, « quae supra omnem rationem, et mentem, et essentiam est, ipsa est, cui supernaturalem scientiam tribuere nos oportet⁵ ». In cunctis libris vero, et maxime in illo, quem *De Ecclesiastica Hierarchia* scripsit, tertio quoque verbo inculcavit supernaturalia esse media, quibus mentes humanae lumen supernaturale Dei in se recipere merentur, et per hocce lumen Deum, quantum singulae valent, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν⁶, vident.

Iam, si obiectum visionis, quam Auctor Librorum Areopagiticorum exposuit, est supernaturale, proindeque

¹) Vid. p. 166, et 167.

²) ... τὴν ὑπερουσίον τοῦ θεοῦ σκοποῦς ἀκτῖνα, *De Myst. Theol.*, c. I, § 1.

³) *Ibid.* — ⁴) *Epist. V ad Dorotheum*.

⁵) *De Div. Nom.*, c. I, § 1. — ⁶) *Ibid.*

cognitio intuitiva eius supernaturalis est; si facultas, per quam anima hanc cognitionem assequitur, non est specialis facultas cognoscendi, sed est ipse intellectus supernaturali radio, qui a divina mente in ipsum reflectitur, illustratus; si supernaturales sunt viae, per quas anima ad illam assequendam pervenit, nemo non videt, quantum divinissima, et sublimissima Areopagitae doctrina de *ἐνώσει*, *ἐκπόσει*, *θεωρίᾳ*, et *πίστει* ab impiis, absurdisque Procli, et reliquorum placitis distet.

Antequam manum ab hac tractatione amoveamus, iuvenes duo monitos volumus: 1° Singulae sententiae Dionysii, praeterquam quod, uti cum ex suis libris, tum ex Scholiastis et Adnotatoribus eorum perspicere licet, in Sacris Litteris fundamentum habent, in Patrum, qui ante Procli aetatem vixere, et praesertim Clementis Alex., et Gregorii Nysseni operibus occurrunt. Quandoquidem id declarare perlongum foret, iuvenes huius rei specimen legere cupientes ad Auctorem anonymum amandamus, qui non pauca loca Dionysii cum locis Clementis, et Nysseni comparavit, cuiusque opus ad calcem Librorum Areopagiticorum Cordierius evulgavit ¹. Quocirca, etiamsi, tamquam rem exploratam, adversariis demus Auctorem Librorum Areopagiticorum aetate Procli vixisse, nihil certe est, cur eum a Proclo, non vero a Clemente, aliisque Ecclesiae Scriptoribus doctrinam suam hausisse, eumque, ut plerique Protestantes, et Rationalistae coniectant, fuisse discipulum Procli ad Religionem Christianam conversum nobis persuadeamus. Quin immo id credibile non est, quippe quod Auctor horum librorum se Christianum esse, et quidquid docuit e Sacris Litteris, divinisque Traditionibus se didicisse professus est. Certe, illud nobis memoria non excidit Rationalistas Clementem quoque, Nyssenum, aliosque Scriptores Ecclesiae Neoplatonicis accensuisse. At, quan-

¹) *Problema de Libris s. Dionysii Areopag. nomine inscriptis*, sect. I, art. 3, *Opp.* t. II, p. 338-348.

doquidem Clemens, qui Nysseno, aliisque viam stravit, sive aetatem, in qua libros suos scripsit, sive dogmata, quae in illis tradidit, spectaveris, Plotini, uti ostendimus, discipulus, aut plagiarius dici nequit, Auctorem Librorum Areopagiticorum e Neoplatonicorum libris doctrinam suam mutuatum esse sine ullo rationis momento, immo per summam iniuriam, asseritur.

2° Omnes Scholarum mediae aetatis auctores, duce eorum magistro P. Lombardo, sententias Areopagitae ad placita aristoteleae philosophiae, quam ipsi a noxis suis purgatam constanter tuiti sunt, quam saepissime citarunt, et ea, quae platonicae philosophiae in *Libris Areopagiticis* favere prima fronte videntur, perpaucis exceptis, secundum Stagiritam optime intelligi posse demonstrarunt. Audiatur prae reliquis s. Thomas: « Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros eius ¹ ». Immo Albertus M. in omnes eius libros, excepto illo *De Divin. Nom.* ², et s. Thomas ³ in hunc librum *De Div. Nom.* egregios Commentarios elucubrarunt. Iamvero, incredibile est tot, tantosque viros in omnium librorum lectione versatos, et aristotelicae philosophiae in primis eruditos adeo decipi potuisse, ut, num neoplatonica, an aristotelica dogmata Librorum Areopagiticorum essent, discernere haud valerent, aut, cum neoplatonica ea esse nossent, pro aristotelicis venditasse, ut Viri apostolici nomine auctoritatem doctrinis suis conciliarent.

¹ In lib. II Sent., Dist. XIV, q. I, a. 2 c.

² Opp. t. XIII, ed. P. Jammy, Lugduni 1651.

³ Ad calcem part. I Summae; Opp. t. X, Romae 1570.

ARTICVLVS TRIGESIMVS NONVS

*Quantum doctrina dynamilogica s. Augustini
a neoplatonica differat, patefit*

Quandoquidem universa philosophia neoplatonica, quemadmodum saepe monuimus, e *cosmologiae*, seu, uti recentes Pantheistae Germaniae loquuntur, *cosmogoniae* pronuntiatis oritur, et pendet, Rationalistae in eo manibus pedibusque adlaborarunt, ut Patres Latinos, et Doctores mediae aetatis, non secus ac Graecos, cosmogoniam neoplatonicam amplexatos fuisse demonstrarent. Re vera, illorum sententia est hanc Neoplatonicorum doctrinam Patres Pseudo-Areopagitae aetate priores hausisse ex Plotino, aliisque eius gregariis, et Patres Pseudo-Areopagitae posteriores, et Scholasticos e Libro Areopagitico *De Coelesti Hierarchia*, qui absolutum, perfectumque exemplar neoplatonismi, eorum iudicio, est. Vacherotus ex horum numero eximendus est. Ipse enim Patres Latinos non pantheismo neoplatonico, uti Graecos, sed *anthropomorphismo*, tanquam scopulo, adhaesisse censuit. Nam, cum ipsi, secundum methodum psychologiam, quam sectati sunt; non res mundanas per *Ideam* rationis purae, seu per Deum ratione pura apprehensum, sed Deum per res ab eo creatas cognoscere studuissent, eo pervenerunt, ut de Deo illa, quae propria humanae naturae sunt, assererent, ob idque Ipsi *humanam* naturam, seu *formam*, ἀνθρωπικὴν μορφήν, tribuerent ¹.

Verum, quoniam anthropomorphismus non est error Psychologorum, Deum per res mundanas quodammodo cognosci docentium, eo quod Deum illarum causam effectricem esse tenent, sed Psychologorum, Deum per res mundanas cognosci autumantium, eo quod has esse emanationes, sive evolutiones Dei arbitrantur, Bouilletus,

¹) *Op. cit.*, part. 3, c. 4, t. III, p. 173.

aliique Rationalistae, neglecta distinctione inter Patres graecos, et latinos, quam Vacherotus excogitavit, utroque pantheismi neoplatonici perinde insimularunt.

S. Augustinum prae ceteris Patribus latinis in neoplatonismi crimen adductum a Rationalistis fuisse nemo miretur, et quod ipse, cum in florentissima philosophiae neoplatonicae aetate vixisset, multas locutiones Neoplatonicorum adhibuit, et quod Platonicos, sive, uti hodie vocitantur, Neoplatonicos, tanquam veritati ceteris priscis Philosophis viciniore, non semel laudavit ¹. Nos inter cunctos accusatores s. Augustini unum Bouillettum audiemus, quia hic in colligendis locis Doctoris Afri, qui neoplatonismo favere videntur, omnium studiosissimus fuit. Loca, quae hic nuperus Enneadum Plotini interpres, et explanator in medium protulit, maximam partem, ad cosmologiam, et anthropologiam pertinent. At, quoniam haec alias expendendi opportunior locus erit, loca ad dinamylogiam spectantia dumtaxat in praesentia explicemus oportet.

Vt id, quod dicturi sumus, probe intelligatur, sententia Neoplatonicorum in memoriam revocanda nobis est. Hi, cum animam ab essentia Dei promanare, secundum philosophiae orientalis placita, existimassent, cohaerenter docuerunt animam non posse culmen perfectionis suae attingere, nisi ad Deum, ex cuius essentia profluxit, plene redeat, quia id, quod ab alio promanat, in eo solum, a quo promanat, perfecte esse potest. Iam, quandoquidem ipsi rati quoque sunt cogitationem tum perfectam evadere, cum subiectum, et obiectum cogitationis unum, idemque fiunt, diversos gradus cognitionis tradidere, per quos anima ab iis, quae multiplicia sunt, gradatim se abstrahens, seu, seiungens se ipsam *simplificat*, atque ad *identificationem*, ἐνῶσιν, sui

¹) « Elegimus, sanctus Doctor ait, Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos » (*De Civ. Dei*, lib. X, c. 1). « Quos » (Platonicos) ceteris non immerito fama, atque gloria praelatos « videmus »; *Op. cit.*, lib. VIII, c. 6. Cf *ibid.* c. 4-8.

cum Vno, quod absolute simplex est, pervenit. Etsi hanc unionem animae cum Deo in *ecstasi* consistere a cunctis huius scholae Philosophis dictum sit; tamen, quatenus sit facultas, per quam anima ad ecstasim perveniat, et quibus mediis ipsa exerceatur, inter eos, uti diximus, non convenit.

S. Augustinus verum, germanumque mysticismum, quem secundum Sacrarum Litterarum, et Traditionis documenta Ecclesia Catholica profitetur, et fovet, absurdo, inanique mysticismo, quem Neoplatonici ex Orientalis et Graecae philosophiae, et fortasse ex ipsis corruptis Christianae religionis dogmatis conflaverant, oppositurus, in quo *ecstasis* consistat, quibusque mediis obtineatur, hic illic exposuit. Iamvero, quia ad ecstasim constituentem avocatio mentis a rebus sensilibus, et in intuitionem Absoluti persistens expostulatur, sanctus Doctor diversas functiones animae descripsit, per quas, tamquam per diversos gradus mysticae scalae, anima a sensilibus ad intelligibile assurgit, facultatemque, per quam anima, gratiae auxilio suffulta, visionem Absoluti consequitur, definivit. Cum huius praecipui capitis mysticismi investigatio s. Augustino cum Neoplatonicis communis sit, Bouillettus hunc Doctorem inter Plotini sectatores numeravit, quin principiorum, ex quibus uterque proficiscitur, et conclusionum, quas inde elicit, differentias adverteret. Quae gallicus Plotini interpret in suis *Commentt.* et *Illustratt.* passim asseruit, huc recidunt: Spiritus humanus, secundum s. Augustinum, per diversa genera sensilium, tamquam per diversos scalae gradus, ascendens ad cognitionem intelligibilis seu Absoluti pervenit. Ergo veram cogitationem in unionem animae, quae subiectum intelligens est, cum Absoluto, quod obiectum intelligibile est, consistere s. Augustinus secundum Plotinum existimavit. Atqui unio subiecti intelligentis cum Absoluto possibilis non est, nisi subiectum intelligens cum Absoluto unum, idemque sit. Ergo, secundum s. Augustinum, perinde ac secundum Plotinum, spiritus humanus tum veram cogitationem,

PHILOS. CHRIST. DYNAM. III.³

sive scientiam habere incipit, cum se esse Absolutum agnoscit. Iamvero, cogitatio Absoluti, iudicio s. Augustini, per contemplationem, seu visionem Absoluti perficitur, et contemplatio ad facultatem intelligendi intuitivam, non ad deductivam pertinet. Ergo s. Augustinus, secundum Plotinum, rationem intuitivam deductiva superiore in anima admisit.

Bouillettus locum in primis ex c. XXVII *De quant. anim.* affert, cuius haec sunt verba: « Ita fortasse ratiocinatio nominatur, ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, idest aspectus illius per ea, quae aspicienda sunt, motus. Quare ista opus est ad *quaerendum*, illa ad *videndum* ». S. Augustinus, eius iudicio, hoc in loco duas rationes ab se diversas recensuit, scilicet unam, quae in visione, nempe in cognitione immediata, et continua, alteram, quae in cognitione mediata, et non continua obiecti sui consistit, atque illam per *aspectum mentis*, hanc per *inquisitionem rationis* significavit ¹. At vir, ceteroquin eruditus, a doctrina, quam sanctus Doctor in illo loco evidentissime stabilivit, longissime aberravit. Re vera, sanctus Doctor in illo loco investigare sibi proposuit, quid ratio, et ratiocinatio ab se differant. « Quaero, inquit, abs te, quid tibi interesse videtur inter rationem, et ratiocinationem ». Cui quaestioni respondit rationem esse facultatem intelligendi, quae, cum ab essentia animae emanet, ei semper inest, et ratiocinationem esse actum, quem illa facultas non continuo, sed quoties obiectum intelligibile ei occurrit, exercet: « Aug. Hoc ergo intueri, utrum existimes homini iam adolescenti, vel viro, aut, ut omnem ambagem auferam, sapienti sine intermissione inesse rationem, dum mente sanus est, sicut bonam valetudinem corpori, dum peste ac vulneribus caret; an sicut ambulare, sedere, loqui, modo inesse, modo deesse? E. Sanae menti

¹) *Op. cit.*, vol. II, p. 299.

« semper puto inesse rationem Aug. Recte dicis.
 « Quare intelligas volo non esse istam rationem, dum
 « per ea, quae conceduntur, atque cognita sunt, ad ali-
 « quid incognitum dicimur; hoc enim non semper, ut
 « iam consensimus, inest menti sanae; ratio autem
 « semper ¹ ».

Quin s. Augustinus per *aspectum mentis* non actualē, et perennem visionem, sed facultatem videndi, seu, ut mox dicemus, intelligendi, significatam voluerit, nemini dubitandum est; si quidem ipse statim post verba, quae ex Bouilieto adduximus, adiecit animam per *aspectum mentis*, quo pollet, res non semper, et continuo cognoscere, sed tum dumtaxat illas cognoscere, cum illum aspectum in res *coniiciens*, seu *intendens* res videt, ita ut, si aspectum in aliquam rem intendens ipsam videt, scientiam eius adipiscatur, secus, in eius ignoratione versetur: « Itaque, cum ille mentis aspectus, quem
 « rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt
 « illam, scientia nominatur, cum autem non videt mens,
 « quamvis intendat aspectum, inscitia, vel ignorantia
 « dicitur ² ». Iam, si s. Augustinus asseruit animam per *aspectum mentis suae* non semper, et actu res intelligere, sed in rerum vel scientia, vel ignoratione versari, nemo non videt eum per aspectum mentis non innuisse rationem intuitivam, sive absolutam, uti Bouilieto visum est, sed rationem deductivam, sive, ut Scholae aiunt, *discursivam*, quia ratio intuitiva, ipso Bouilieto monente, non transit a potentia ad actum cognitionis, sed semper in actu cognitionis est, et ratio, quae a potentia ad actum cognitionis transit, est ratio deductiva.

Id exemplo, quod s. Augustinus ad suam doctrinam explanandam adhibuit, quam luculentissime pate-
 scit. Nam, quemadmodum, ait sanctus Doctor, nos, etsi oculos semper habeamus; tamen res non semper videmus, uti, cum in tenebris versamur; ita, etsi semper *aspe-*

¹) N. 52. — ²) N. 53.

ctus mentis, seu ratio nobis insit, tamen non semper res intelligimus. Quocirca, sicut oculus a visione, tamquam facultas ab actu suo, ita aspectus, qui ratio dicitur, a cognitione, seu visione, quae scientiam gignit, tanquam actus a potentia, discriminatur: « Non enim et
 « his corporalibus oculis omnis, qui aspicit, videt, quod
 « in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet,
 « ut opinor, aliud esse *aspectum*, aliud *visionem*, quae
 « duo in mente rationem, et scientiam nominamus ¹ ». Certe, nullis clarioribus verbis uti potuit sanctus Doctor, ut rationem, cuius notionem exponere voluit, non *intuitivam*, qualis olim a Neoplatonicis, hodie ab Ontologis admissa est, sed *discursivam* significaret; si quidem ratio intuitiva secundum Neoplatonicorum, et Ontologorum doctrinam, quam Bouillettus s. Augustino tribuit, a visione intellectiva, seu intellectione seiungi non potest.

Bouillettus hoc facile perspicere potuisset, si ea, quae in capite praecedenti s. Augustinus de ratione dixit, parumper considerasset. Re vera, sanctus Doctor in cap. XXVI expositurus, quomodo ratio ad scientiam gignendam concurrat, sanxit officium rationis in eo positum esse, quod ipsa mentem humanam ex noto ad ignotum ducit, mentemque humanam non aliter scientiam rei adquirere posse, nisi per rationem a noto ad ignotum perveniendo: « Ita ista ratio nisi inveniret in me aliquid cognitum,
 « quo innitens ad incognitum duceret, nihil omnino
 « per illam discerem, nec eam prorsus rationem nomi-
 « narem ». Iam, si s. Augustinus rationis naturam in eo consistere dixit, quod ignotum a noto elicit, rationem esse natura sua *discursivam*, non vero *intuitivam* procul dubio existimavit. Namque ignotum per notum cognoscitur ex eo quod unum per alterum investigatur, seu, ut scholae aiunt, inquiritur. Atqui res, antequam quaeratur, et quamdiu quaeritur, ignoratur, quia, « qui quaerit,
 « sancto Doctore aiente, nondum invenit ² ». Ergo obie-

¹) N. 53. — ²) N. 52.

etiam proprium rationis non semper et continuo rationi notum est. Iamvero, obiectum rationis intuitivae, eodem Bouilleteo docente, ipsi rationi semper, et continuo notum esse debet. Ergo, si obiectum rationis, secundum s. Augustinum, non semper, et continuo ipsi rationi notum est, dicendum est rationem, secundum eundem Doctorem, non esse *intuitivam*, sed *discursivam*, quia ratio, quae res cognoscit a noto ad ignotum progrediendo, seu *discurrendo*, obiectum suum non semper cognoscit. Ceterum, ipsemet sanctus Doctor, qui hoc in loco docuit rationem esse *aspectum mentis*, alibi illam fere eodem modo, ac ratiocinationem definivit. « Ratio, scribit, est « mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi, et « connectendi potens ¹ ». Quod si nos cupis, cur s. Augustinus rationem *aspectum mentis* vocaverit, advertito investigationem, cum ad finem perducta est, seu cum conclusio ex praemissis educta est, ignoti, quod quaerebatur, cognitionem, vel, ut Ipse ait, *visionem* menti largiri, quae scientiam gignit. Iam, quandoquidem ratio, cum conclusionem ex praemissis elicit, ipsum principium *aspicit*, sanctus Doctor rationem *aspectum mentis* esse dixit. Cognitionem autem, quam mens per conclusionem ex praemissis deductam obtinet, *visionem* dixit, quippe quod omne genus cognitionis *visionem* appellare consuevit ². Cur vero cognitionem ratione partam, metaphora a sensationibus oculorum sumpta, *visionem* vocandam censuerit, idem sanctus Doctor alibi explicuit. « Promittit, ille inquit, ratio, quae tecum loquitur, ita

¹) *De Ord.*, lib. II, c. 19, n. 30. Cf p. 220-239 voluminis huius.

²) Audi sanctum Doctorem, qui tria genera cognitionis enumerans, ita scribit: « Vnum secundum oculos corporis... Alterum, secundum quod imaginamur ea, quae per corpus sentiuntur... Tertium autem genus visionis est secundum mentis intuitum, quo intellecta conspiciuntur veritas, atque sapientia... Ex hoc tertio genere est visio illa, quam commemoravi, dicente Apostolo, Invisibilia enim Dei a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur »; *Cont. Adimantum Manichaei discipulum*, c. 28, n. 2.

« se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae, disciplinarum autem, quaecumque certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est, atque terrena omnia. Deus autem ipse est, qui illustrat ¹ ».

Ex quibus omnibus conficitur rationem *aspectum mentis* a s. Augustino dictam fuisse non eo quod ipsa, ut Neoplatonici de intellectu autumabant, veritatem *immediate* cognoscit, seu contemplatur, sed eo quod conclusionem ex praemissis elicere nequit, nisi ipsas praemissas consideret, hoc est, nisi vim cognoscendi, tanquam oculus aciem suam, in corpora intendant. Quamobrem quaestio in eo versari potest, quomodo mens humana, s. Augustini sententia, principia demonstrationum cognoscat; sed opinionem, quam sanctus Doctor hac de re propugnavit, quaeque hactenus dictis maiorem lucem largitur, alias exponemus. In praesentia illud statuendum est ex priori loco, quem Bouillettus adduxit, nihil elici posse, quod neoplatonismum s. Augustini patefaciat.

Alterum locum ad neoplatonismum s. Augustini evincendum Bouillettus ex cap. XII libri *De Magistro* excerptis, qui ita se habet: « Cum vero de iis agitur, quae *mente conspiciamus*, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae *praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis*, qua ipse, qui dicitur *homo interior*, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset ». Iam Plotini interpres ² contendit Doctorem afrum hoc in loco doctrinam neoplatonicam tradidisse eo modo, quo in recenti aetate

¹) *Soliloq.*, lib. I, c. 6, n. 12. — ²) Vol. II, p. 337, n. 2.

a Fenelono, Episcopo Cameracensi, exposita, et propugnata est ¹.

Verum, seposita Feneloni sententia, de qua in praesentia non agimus, laudatus locus s. Augustini aliter, ac Bouillettus illum explicuit, intelligendus est; si quidem in illo sanctus Doctor non aliud sibi voluit, nisi mentem humanam cum vera, quae ad ordinem naturae, tum vera, quae ad ordinem gratiae spectant, intelligere per interius lumen, quod Deus in ea posuit, et dirigit. Ad cuius rei intelligentiam sciendum est s. Augustinum in suo libro *De Magistro*, cuius sententias s. Thomas in apposita quaestione, eandem epigraphen prae se ferente, probavit, explicuitque ², inquirendum sibi proposuisse, quid magister ad intelligentiam discipuli sui enodandam conferat. Iam vero, sanctus Doctor demonstravit verba, quibus magister conceptiones suas cum discipulo communicat, intellectui discipuli incitamento esse, ut ad actum cognitionis reducatur, sed non esse causam immediatam, et proximam cognitionis, quam discipulus adipiscitur, quippe quod cognitio nonnisi per lucem ipsi cognoscenti insitam adquiri potest ³. Hanc lucem s. Augustinus *veritatem interiorem* nuncupavit, quia ipse est id, in quo, et per quod veritas menti humanae innotescit. « De universis, inquit, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus admoniti ⁴ ». Quatenam vero sit haec *lux*, seu *veritas interior*, per

¹) Vid. p. 186, 187 vol. huius.

²) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XI, *De magistro*.

³) Cf *Logicae* vol. IV, pars III, *Methodologia*, c. IX, art. un. p. 317 sqq. Apposite s. Thomas: « Docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius administrans, sicut etiam medicus sanat, sicut exterius administrans, natura autem, tamquam interius agens »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 ad 6.

⁴) *De Magistro*, c. XI, n. 38. Secundum hanc doctrinam s. Thomas ait: « ... Divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 ad 1.

quam homo res cognoscit, diligenter exposuit. Et sane, quod ad veritates ordinis naturalis spectat, ipse docuit lumen, quo mens humana illas intelligit, esse rationem, qua Deus hominem donavit, eumque belluis praecellere voluit, mentemque humanam per illud lumen veritates non extra se, quemadmodum per sensus corpora, cernere, sed in se, quia notiones abstractae, et intelligibiles rerum realem, et obiectivam existentiam minime habent, ob idque extra animam non sunt. En aureum locum, qui ceterorum instar esse quit: « Istam senarii numeri
« perfectionem, nec extra nos ipsos cernimus, sicut oculis
« corpora, nec ita intra nosmetipsos, quemadmodum
« corpora phantasias, et visibilium imagines rerum, sed
« alio quodam longe differenti modo. Quamvis enim
« se obiectent mentis adspectui quasi corpusculorum
« quaedam simulacra, cum senari numeri compositio,
« vel ordo, vel partitio cogitatur, tamen validior, et
« praepotentior desuper ratio non eis annuit, interius-
« que numeri vim contuetur; per quem contuitum fi-
« denter dicit, id quod dicitur unum in numeris in
« nullas partes dividi posse; nulla autem corpora nisi
« in partes innumerabiles dividi; et facilius coelum et
« terram transire, quae secundum senarium numerum fa-
« bricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non
« suis partibus compleatur. Gratias itaque Creatori sem-
« per agat animus humanus, a quo ita creatus est, ut hoc
« possit videre, quod avium nulla, nulla bestiarum, quae
« tamen nobiscum videat et caelum, et terram, et lumina-
« ria, et mare, et aridam, et omnia, quae in eis sunt ¹ ».

Cum haec sit doctrina s. Augustini, licet nobis contra Bouilletum argumentari hunc in modum: S. Augustinus docuit nos per lucem interiorem cognoscere veritatem, quae animae nostrae praesidet, quia sensit lumen, quo anima humana res intelligit, esse aliquid intrinsecus ei inhaerens, perinde ac ratio, per quam ipsa a belluis differt, ei inhaeret. Atqui, cum quaeritur, u-

¹) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 7, n. 13.

trum ratio humana sit *intuitiva*, an *discursiva*, quaestio non versatur circa naturam luminis, per quod ipsa res intelligit, sed circa modum, quo res per illud lumen intelligit, scilicet utrum intuitione, an discursu. Ergo alter hic locus, quem Bouilletus adduxit, neoplatonismum s. Augustini evincere non valet.

Quod vero ad veritates ordinis supernaturalis attinet, interius quoque esse lumen, per quod mens humana ipsas cognoscit, s. Augustinus, secundum Catholicae Fidei doctrinam, tenuit: « Ille autem, qui consulitur, do-
« cet, qui in interiore homine habitare dictus est Chri-
« stus, idest, incommutabilis Dei virtus, atque sempiter-
« na sapientia: quam quidem omnis rationalis anima con-
« sulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere
« propter propriam sive malam, sive bonam voluntatem
« potest ¹ ». Et scite quidem. Nam, cum lumen gratiae, quo intellectus veritatibus ordinis supernaturalis assenti-
tur, sit augmentum luminis naturalis ², necesse est, ut ipsum, non secus ac lumen naturale, interius animae sit, quia illud, per quod aliqua res augetur, ipsi rei intrinsecus esse debet. Hinc s. Thomas dixit fidem non esse ipsum lumen supernaturale, sed *participationem* luminis supernaturalis ³, seu, si ita loqui fas est, lumen supernaturale *participatum*, et s. Bonaventura docuit fidem dictam esse *argumentum non apparentium*, quippe quod intellectus ita per fidem rebus, quae eius vim exsuperant, assentitur, quemadmodum per *argumentum verum* conclusioni, quam praemissis contineri videt ⁴. Verum quaestio, quam in praesentia ventilamus, circa naturam luminis, ut modo diximus, non versatur.

Iam, si quidquid veri homo hac in vita cognoscit,

¹) *Ibid.* c. 10.—²) Cf p. 410, 411.

²) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XIV, a. 1 ad 5 et ad 8.

⁴) « Fides dicitur argumentum rerum non apparentium, quoniam ita facit intellectum eis assentire, sicut argumentum verum facit assentire conclusioni probatae »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 5 ad arg.

vel per lumen *naturae*, sive intellectum agentum, vel per lumen *gratiae* cognoscit, hominem, quidquid cognoscit, in Deo, seu in prima veritate, cognoscere non modo dici potest, sed etiam, uti s. Thomas advertit, dicendum est, quia Deus, qui prima veritas est, utrumque lumen homini largitur, et conservat. « Dicendum, ait, « quod in luce primae veritatis omnia intelligimus, et « iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, « sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam « quaedam impressio veritatis primae ¹ ». Hoc ipsum Aquinas noster auctoritate s. Augustini comprobavit, ubi scribit: « Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum « de omnibus iudicare, in quantum per participationem « sui luminis omnia cognoscimus, et diiudicamus. Nam « et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam « est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre, et iudicare in sole, idest per lumen solis. « Vnde dicit Augustinus, *I Solil.* c. 8: Disciplinarum « spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo « sole illustrentur, videlicet Deo ² ».

Nemini autem negotium facessat, quod s. Augustinus inde confecit solum Deum esse magistrum hominis, si quidem ipse, uti a s. Thoma observatum est, non negavit hominem posse fungi officio magistri *exterioris*, sed non alium, quam Deum, esse posse magistrum *interiorem* hominis sibi voluit. « Augustinus, ipse inquit, in libro « *De Magistro*, per hoc quod probat solum Deum docere, « non intendit excludere, quin homo exterius doceat, « sed quia solus Deus docet interius ³ ». Re vera, sanctus Doctor in libro, in quo solum Deum hominem interius docere posse sanxit, attente inculcavit *exteriorem* vocem magistri magno adiumento discipulo esse, ut ipse facultates suas naturales ad rerum intelligibilium cogni-

¹ I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 1. Cf p. 70 sqq vol. II *Dynam.*, nec non pp. 314, 355 vol. huius.

² I, q. XII, a. 11 ad 1; Cf *Cont. Gent.*, lib. III, c. 47.

³ *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XI, a. 1 ad 8.

tionem assequendam evolvat, atque in suis libris, uti apud Theologos catholicos videre licet, saepe docuit divino magisterio Ecclesiae Christianis opus esse, ut rerum superintelligibilium notitiam adquirant. Iamvero, si s. Augustinus Deum esse solum magistrum hominis ex eo dixisset, quod homo omnes veritates actu in Deo videret, frustra inculcasset opus homini esse magistro exteriori, ut facultates suas ad res cognoscendas evolveret.

Neque ullum neoplatonismi vestigium occurrit in duobus aliis locis, quae Bouillettus adnotavit. Quorum primus ita se habet: « Potius credendum est mentis intellectualis
« ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordini, disponente Conditore, subiuncta sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circum adiacent, cuius lucis capax, eique congruens est creatus ¹ ». Alter hic est: « Si quemlibet sonum, cum corporea res sit et transitoria, surdus non capit, surdaster non totum capit, atque in his, qui audiunt, cum pariter ei propinquant, tanto magis alius alio capit, quanto est acutioris, tanto autem minus, quanto est obtusioris auditus, cum ille non varie magis minusve insonet, sed in eo loco, in quo sunt, omnibus aequaliter praesto sit: quanto excellentius Deus, natura incorporea et immutabiliter viva, qui non sicut sonus per moras temporum tendi, et dividi potest, nec spatioso aereo, tanquam loco suo, indiget, ubi praesentibus praesto sit, sed aeterna stabilitate in se ipso manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus? quamvis in quibus habitat habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat ² ».

Hisce in locis s. Augustinus, Bouilleti iudicio, neoplatonismum docuit, eo quod in priori nos omnia in qua-

¹) *De Trinit.*, lib. XII, c. 15, n. 24.

²) *Epist.* CLXXXVII, *De Praesentia Dei*, c. 6, n. 19.

dam luce incorporea videre, atque in altero Deum mentī nostrae praesentem esse sanxit. At neutrum horum, quae sanctus Doctor in laudatis locis asseruit, neoplatonismo adfines est. Quod ad primum attinet, id ex hactenus dictis luculenter patescit. Namque sanctus Doctor, uti a nobis ostensum est, per *lucem incorpoream* non aliud significatum voluit, nisi principium intelligibile humanae menti insitum, per quod ipsa res intelligit, quodque nos, secundum Scholasticos, *intellectum agentem* vocavimus ¹, atque ex eo, quod hocce principium intelligibile, voce a sensu visus translata, *lucem*, seu *lumen* vocavit, cognitionem intellectivam quandoque *visionem* dixit ². At vero, in illo loco non definivit, utrum anima per lumen intelligibile sibi insitum res *intuitive*, quemadmodum ab eo definitum fuisse Bouilletus contendit, an *discursive* cognoscat. Quapropter nihil in illo loco est, per quod quaestio de neoplatonismo s. Augustini dirimi queat. Accedit his, quod, si locus s. Augustini secundum Bouilleti mentem intelligeretur, dicendum foret sanctum Doctorem non aliam vim intelligendi menti humanae tribuisse, quam quae a Bouilieto post multos recentes *intuitiva* nuncupata est, quippe quod sanctus Doctor nos non aliqua tantum, sed omnia in luce incorporea videre dixit, ut universam cognitionem intellectivam, non partem eius duntaxat, *visionem* vocavit, quia *visionem* mentis *visioni* sensuum opposuit. Atqui s. Augustinus, uti ipsemet Bouilletus sensit, non solum intuitivam, sed etiam deductivam vim intellectui tribuit. Ergo interpretatio laudati loci s. Augustini, quam Bouilletus tradidit, ex eo etiam reiicienda est, quod ipsa

¹) S. Thomas locum, quem Bouilletus laudavit, explicans, inquit: « Lux autem ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus « agens »; *Qq. dispp.*, q. *De Spir. Creat.*, a. 10, *sed contra*.

²) Cf p. 446, not. 1. Nolumus praetermittere aliam interpretationem huius vocis, quam s. Thomas tradidit. « Dicuntur, inquit, videri secundum Augustinum... quae praesto sunt sensui, vel intellectui. Intellectui autem praesto esse dicuntur quae « eius capacitatem non excedunt »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 2 ad 15.

ad conclusionem de doctrina s. Augustini et in se, et secundum eundem Bouilletum falsam ducit.

Quod ad alterum locum pertinet, advertendum est quaestionem, quam s. Augustinus in illo instituit, non versari circa hoc, num Deus in nobis per *naturam*, et *gratiam* sit, seu, ut Sacrae Litterae loquuntur, *inhabit*; si quidem sanctus Doctor, cum theologus, et philosophus christianus esset, neutrum negare potuit, verum circa hoc, utrum Deus sit in nobis, tamquam obiectum primum, et immediatum cognitionis nostrae, an tamquam causa effectrix, et conservatrix luminis naturalis, quo res intelligimus. Iam, cum haec inquisitio ad praesentem quaestionem. haud pertineat, liquet ne ex hoc loco quidem quidquam extundi posse, quod neoplatonismum s. Augustini probet.

At, iudicium Bouilleti de hac doctrina s. Augustini, praeterquam quod ex locis ab eo allatis minime colligitur, aliis multis, perspicuisque sancti Doctoris locis adversatur. Iam, cum loca ambigua auctoris secundum loca perspicua eiusdem intelligenda sint, iuvat haec afferre, et explicare, ut ea, quae adversus Bouilletum hactenus disputavimus, magis, magisque comprobentur, simulque germana sententia s. Augustini patefiat.

Neoplatonici, uti diximus, rationem intuitivam, et rationem discursivam esse duas diversas facultates animae senserunt. Potissimum argumentum, quod ad huiusmodi sententiam amplectendam illos pertraxit, ni fallimur, hoc est: Vbi diversa sunt obiecta, diversae facultates admittendae sunt; atqui aliud est necessarium, aeternum, et immutabile, quod est obiectum rationis intuitivae, aliud est contingens, temporale, et mutabile, quod est obiectum rationis discursivae; ergo ratio intuitiva, et ratio discursiva sunt duae diversae facultates animae. Eadem fere ratio Cousinium, quem magna cohors Eclecticorum secuta est, permovit, ut duas rationes, unam *impersonalem*, alteram *personalem* admitteret ⁴; si quidem, eo

⁴) Cf *Dynam.* vol. II, p. 59.

quod infinitum , et finitum esse duo obiecta cognitionis specie differentia putavit, unam facultatem ad illud, alteram ad hoc cognoscendum in anima admittere debuit. Sed Cousinius , eiusque sectatores perperam sibi persuaserunt hanc neoplatonicam doctrinam, quam ipsi, si non verbo, certe re tuiti sunt, s. Augustino, et politioribus Doctoribus mediae, et recentis aetatis probatam fuisse.

Et sane , ut de s. Augustino , de quo in praesentia agimus , dicamus , innumera eius loca sunt , in quibus voces *intellectus* , et *rationis* ad unicam facultatem intelligendi designandam promiscue adhibuit, et, si quando aliquam distinctionem inter illas posuit , haec non alia esse videtur , quam quod unicam facultatem intelligendi *rationem* dixit , antequam ad actum reducatur , et *intelligentiam*, postquam ad actum reducta est, quia anima humana , tum res *intelligit* , cum ratio ad actum reducitur. Multis locis , quae antea adduximus ¹ , haec alia duo addamus: « Aliud est intellectus, aliud ratio. Nam « rationem habemus et antequam intelligamus , sed in- « telligere non valemus , nisi rationem habeamus. Est « ergo animal rationis capax ; verum , ut melius et ci- « tius dicam , animal rationale , cui natura inest ratio , « et antequam intelligat, iam rationem habet ² ». Atque alibi: « Anima habet innumerabilia longe dissimilia cun- « cto generi corporum , quae nonnisi intellectu , atque « ratione conspiciat, quae nullus carnis sensus adspirat ³ ».

Innumera quoque sunt loca , in quibus idem sanctus Doctor propriam cuiusque nostrum, hoc est *personalem*, esse dixit rationem , qua veritates aeternas , et immutabiles cognoscimus. Aliqua , exempli gratia , afferamus : « Hoc item verum, et unum esse, et omnibus, qui hoc « sciunt , ad videndum esse commune , quamvis unus-

¹) Vid. pp. 241, 248, not. 2; 258, et 259, 288, not. 2; 402, et 403 etc.

²) *Sermones*, Serm. XLIII, c. 2, n. 3.

³) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 14. Cf *De Civit. Dei*, lib. XXIII, c. 24, n. 3.

« quisque id nec mea, nec tua, nec cuiusquam alterius,
 « sed *sua mente* conspiciat, cum id, quod conspicitur,
 « omnibus conspicientibus communiter praesto sit, nun-
 « quid negare poterimus? ¹⁾ Atque ibidem: « . . . ra-
 « tio, et veritas numeri omnibus ratiocinantibus prae-
 « sto est, ut omnis eam computator *sua quisque ratio-*
 « *ne*, et intelligentia conetur apprehendere, et alius id
 « facilius, alius difficilius possit, alius omnino non pos-
 « sit, cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebet va-
 « lentibus eam capere ²⁾ ». Brevius ibidem: « Quid ipsam
 « rationem nonne unusquisque nostrum habet *suam*?
 « Quandoquidem fieri potest, ut ego aliquid intelligam,
 « cum tu id non intelligis ³⁾ ». Quin immo ipsas puras
 et sanctas animas rationes aeternas rerum, ex quarum
 visione beatitudinem assequuntur, *per intelligentiam suam*
 in Deo intueri docuit. « Sed anima rationalis, subdit,
 « inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia supe-
 « rat; et Deo proxima est, quando *pura* est; eique in
 « quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine
 « illo intelligibili perfusa quodam modo, et illustrata
 « cernit, non per corporeos oculos, sed per *ipsius sui*
 « *principale*, quo excellit, id est *per intelligentiam*
 « *suam*, istas rationes, quarum visione fit beatissima ⁴⁾ ».

Quod si s. Augustinus rationem, quae circa immuta-
 bile versatur, quamque superiorem dixit, a ratione, quae
 versatur circa mutabile, quamque inferiorem nominavit,
 interdum distinxit, id argumento non est eum duas ra-
 tiones specie differentes in anima admisisse. Namque san-
 ctus Doctor, uti antea monuimus, ad unicam facultatem
 intelligendi designandam duas voces diversas adhibuit, ut
 duo obiecta eius, quae aliqua ratione inter se differunt,
 duoque officia, quibus, ob diversitatem illorum obie-
 ctorum, fungitur, enucleate significaret. Ad id, quod

¹⁾ *De lib. arb.* lib. II, c. 10, n. 28.

²⁾ *Ibid.* c. 8, n. 20.—³⁾ Lib. II, c. 2, n. 15.

⁴⁾ *Liber de diversis quaestionibus*, q. XLVI.

alibi ex sancto Doctore ostendimus, comprobandum afferre lubet praeclarum locum ex lib. XII *de Trinitate* ¹ sumtum, in quo hanc rem diligenter explicuit, et inculcavit. In hoc enim docuit 1° rationem inferiorem non esse aliquid divisum, et seiunctum a ratione sublimiori, seu superiori, sed utramque rationem ab eadem substantia animae promanare, eique inhaerere; 2° rationem superiorem, et inferiorem non esse duas diversas facultates, sed unam, eandemque, quae, prout immutabilia, aeterna, et necessaria considerat, superior, et, prout mutabilia, temporalia, et contingentia considerat, inferior vocatur. En luculentum, disertumque s. Augustini locum, quem e multis selegimus: « Sublimioris rationis
 « est iudicare de istis corporalibus secundum rationes
 « incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem
 « humanam essent, incommutabiles profecto non essent,
 « atque his, nisi subiungeretur aliquid nostrum, non
 « secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iu-
 « dicamus autem de corporalibus ex ratione dimensio-
 « num, atque figurarum, quam incommutabiliter manere
 « mens novit. Illud vero nostrum, quod in ratione cor-
 « poralium atque temporalium tractandorum ita versa-
 « tur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale
 « quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis sub-
 « stantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommu-
 « tabili veritati, tamquam ductum, et inferioribus tra-
 « ctandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in
 « omnibus pecoribus non inventum est viro adiutorium
 « simile illi, nisi detractum de illo in coniugium for-
 « maretur; ita menti nostrae, qua supernam et internam
 « consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum cor-
 « poralium, quantum naturae hominis satis est, simile
 « adiutorium ex animae partibus, quas communes cum
 « pecoribus habemus. Et ideo quiddam rationale no-
 « strum, non ad unitatis divortium separatum, sed in

¹) C. 2-4, n. 2-4.

« auxilium societatis, quasi derivatum, in sui operis dis-
 « pertitur officium. Et sicut una caro est duorum in
 « masculo et foemina, sic intellectum nostrum, et actio-
 « nem, vel consilium, et executionem, vel rationem, et
 « appetitum rationalem, vel si quo alio modo signifi-
 « cantius dici possunt, una mentis natura complectitur;
 « ut, quemadmodum de illis dictum est, *Erunt duo in*
 « *carne una*, sic de his dici possit, duo in mente una.
 « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de
 « una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo,
 « quae commemoravi, nisi per officia geminamus ». Idem
 sanctus Doctor causam assignans, ob quam ratio inferior
 mulieri comparata sit, rationem superiorem, et rationem
 inferiorem esse duas partes, seu functiones eiusdem ra-
 tionis haud latenter significavit: « Quia sexû corporis
 « (mulier) distat a viro, rite potuit in eius corporali
 « velamento figurari pars illa rationis, quae ad tempo-
 « ralia gubernanda deflectitur, ut non maneat imago
 « Dei, nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationi-
 « bus conspiciendis, vel consulendis adhaerescit, quam
 « non solum masculos, sed etiam foeminas habere ma-
 « nifestum est ¹ ».

Praetmittendus hic non est locus, in quo sanctus Doctor
 apertis, nitidisque verbis asseruit rationem superiorem,
 quam Eclectici sub absolutae, aut impersonalis rationis
 nomine sese instaurasse gloriati sunt, nonnisi ratiocina-
 tionis subsidio ad obiecti sui assecutionem posse per-
 venire: « Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore
 « homine habitat veritas, et, si tuam naturam mutabilem
 « inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento, cum
 « te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.
 « Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.
 « Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad ve-
 « ritatem? cum ad se ipsam veritas non utique ratioci-
 « nando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit?

¹) *De Trin.*, lib. XII, c. VII, n. 12; cf *ibid.*, c. VIII, n. 13.

« Vide ibi convenientiam, qua superior esse non possit, et
 « ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa
 « est; si quidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam
 « quaerendo venisti ¹ ». Atqui ratio absoluta, quocum-
 que modo ab ipsius propugnatoribus explicetur, et qua-
 cumque voce ab eis nuncupetur, intuendo, non ratioci-
 nando obiectum suum apprehendit. Ergo s. Augustinus
 rationem absolutam, seu impersonalem, quam Cousinius
 post Neoplatonicos, secundum philosophiae suae placita,
 propugnavit, minime admisit, proindeque duas rationes,
 quarum una *intuendo*, altera *discurrendo*, sive ratioci-
 nando operatur, ab se non discriminavit ².

Neminem vero moveat, quod s. Augustinus in locis,
 quae Bouillettus recitavit, aliisque ³ scripserit lucem, qua
 mens humana res videt, esse Deum. Namque, cum in-
 credibile sit sanctum Doctorem sibi saepe, et manifeste
 contradixisse, illa loca non aliter, quam a nobis explicata
 sunt, intelligantur necesse est. Enimvero, cum Deus in
 mente humana creet, et conservet lumen intelligibile, per
 quod mens res intelligit, a s. Augustino, aliisque Patri-
 bus dictus est sol, aut lumen, aut lux, cuius ope in-
 tellectus noster res intelligit. Audiatur ipsemet s. Augu-
 stinus: « Anima per semetipsam non lucet, quia humi-
 « liter et veraciter cantat: Tu illuminabis lucernam meam,
 « Domine, Deus meus illumina tenebras meas. Et, apud
 « te, inquit, fons vitae, in lumine tuo videbimus lu-
 « men; non in lumine nostro, sed in lumine tuo.
 « Nam et oculi nostri lumina vocantur, et tamen lux
 « extrinsecus si desit, etiam sani et patentes, in tene-
 « bris remanebunt ⁴ ». Atque alibi: « Non habet (anima
 « humana) ex se lumen, non habet ex se vires; totum

¹) *De vera relig.*, c. 39, n. 72.—²) Vid. p. 364-367.

³) « Inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem, et
 « veritatem, idest lucem interiorem, qua illum intelligimus, nulla
 « interposita creatura est »; *De vera relig.* c. ult.

⁴) *Enarr. in Psal. CXLIII*, n. 4.

« autem quod pulcrum est in anima , virtus et sapien-
 « tia est; sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi
 « lux est , nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo
 « fonsque virtutis , est quaedam radix sapientiae , est
 « quaedam, ut ita dicam, si et hoc dicendum est, re-
 « gio incommutabilis veritatis : ab hac anima recedens
 « tenebratur, accedens illuminatur ¹ ».

Hoc modo s. Thomas Doctoris Afri mentem explicuit
 illis paucis verbis, quae alibi attulimus ²: « Illa lux vera
 « illuminat , sicut causa universalis , a qua anima hu-
 « mana participat quamdam particularem virtutem » ;
 idemque inculcavit , cum cognitionem veritatis ita de-
 finivit: « Omnis cognitio veritatis est quaedam irradia-
 « tio et participatio legis aeternae , quae est veritas in-
 « commutabilis ³ ».

Scotus vero loca, in quibus s. Augustinus mentem no-
 stram veritates in luce aeterna Dei cernere docuit , ex-
 posuit hisce tribus modis. Primo, quod Deus res ita com-
 paravit, ut et ab intellectu intelligi possint, et, cum in
 intellectum agunt , ab eo actu intelligantur. Nam , cum
 res, prout sunt , intelligibiles sint , liquet res , eo quod
 esse a Deo habent , a Deo etiam habere , quod intelligi
 ab intellectu queant, proindeque, si prout sunt, ad esse
 divinum , tamquam ad causam effectricem sui , referun-
 tur , prout intelligibiles sunt , ad intellectum divinum ,
 tamquam causam exemplarem , referri ⁴. Iam , cum res
 ita se habeat, optime dici potest mentem nostram omnia
 intelligere per intellectum divinum , et in intellectu di-
 vino, sive, uti s. Augustinus inquit, *in luce aeterna*, et
per lucem aeternam, quia intellectus divinus, cum *per*

¹) *Enarr. in Psal. LVIII*, Sermon. I, n. 18. Cf ll. cit. p. 496, not. 1.

²) *Dynam.* vol. II, p. 71 not. 4.

³) 1^a 2^{ae}, q. XCIII, a. 2 c.

⁴) Apposite s. Bonaventura: « Ratio veritatis, ex exemplaritatis
 « in eodem est differens sola comparatione. Ipsum enim exem-
 « plar non est aliud, quam veritas aeterna, ut est ratio cogno-
 « scendi alias »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 11, q. I *ad arg.*

se, seu essentia sua res intelligat, *lux aeterna*, *lux intelligibilis*, *lumen aeternum* re vera est. « Deus, idem
 « s. Augustinus inquit, intelligibilis lux, in quo, et a
 « quo, et per quem intelligibiliter lucent quae intelli-
 « gibiliter lucent omnia ¹ ». Secundo, quod veritates, quas
 intellectus noster intelligit, intellectu divino continentur.
 Hoc s. Augustinus, uti alias videbimus, saepe, et dili-
 genter docuit, et explicuit. In praesentia satis sit hunc
 unum eius locum adducere: « Apud te rerum omnium
 « instabilium stant causae, et rerum omnium mutabi-
 « lium immutabiles manent origines; et omnium irra-
 « tionabilium, et temporalium sempiternae vivunt ra-
 « tiones ² ». Iam, si veritates, quas intellectus noster ad-
 invenit, in intellectu divino sunt, mens nostra illas in
 aeterna luce intellectus divini cernere verissime dicitur,
 quia, etsi illam lucem non videat, tamen videt verita-
 tes, quae in illa luce modo excellentiori, quam in ipsa
 sunt ³. Tertio, quod veritates tam theoreticae, quam

¹) *Soliloq.*, lib. I, c. 1, n. 3. Locus Scoti ex quo hanc argumen-
 tationem confecimus, hic est: « Videmus in luce aeterna, sicut in
 « causa proxima obiecti in se, nam intellectus divinus producit
 « ista actu suo in esse intelligibili, et actu suo dat huic obiecto
 « esse tale, et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem
 « obiecti, per quam rationem primo movent intellectum ad co-
 « gnitionem talem certam. . . Ista igitur duplex causalitas intel-
 « lectus divini, qui est vera lux increata, videlicet quod produ-
 « cit obiecta secundaria in esse intelligibili, et quod est illud,
 « virtute cuius obiecta secundaria, etiam producta, movent actua-
 « liter intellectum, potest quasi integrare unum tertium mem-
 « brum de causa, propter quam dicamur vere videre in luce ae-
 « terna »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 19.

²) *Confes.*, lib. I, c. VI, n. 9.

³) « Quia intellectus divinus continet istas veritates, quasi ha-
 « bet, sicut dicit illa auctoritas s. Augustini *De Trin.* 14, c. 15,
 « quod istae regulae scriptae sunt in libro lucis aeternae, id est in
 « intellectu divino, in quantum continet veritates istas, et, licet
 « ille liber non videatur, videntur tamen illae quidditates, vel
 « veritates, quae sunt scriptae in illo libro, et eatenus posset dici
 « intellectus noster videre veritates in luce aeterna, hoc est in
 « illo libro, sicut in continente obiectum »; *Ibid.*, n. 18.

practicae intellectus nostri a *luce*, seu veritate aeterna, tamquam a principio remoto, originem, et vim suam sumunt. Quod quidem veritati adprime consentaneum est. Etenim, quoniam Deus est principium, et finis omnium rerum, oportet, ut intellectus divinus, prout Deus tamquam principium rerum consideratur, sit principium veritatum theoreticarum, et prout Deus, tamquam finis rerum consideratur, principium veritatum practicarum sit. Iam, si intellectus divinus est principium, licet remotum, veritatum theoreticarum, et practicarum, nihil certe prohibet, quominus mens humana in luce aeterna veritates cognoscere dicatur, quia intellectus divinus, uti diximus, est per essentiam suam lux, et veritas ¹.

Eodem modo illa loca intelligenda sunt, in quibus s. Augustinus mentem nostram incommutabilem veritatem intueri, aut res in incommutabili veritate videre asseruit, quaeque ad platonismum, vel neoplatonismum s. Augustini demonstrandum Ontologi, et Cossiniani diversis modis urgent. « Intuemur, sanctus Doctor scribit, incommutabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, de-
« finiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens,
« sed qualis esse sempiternis rationibus debeat ² ». Atque alibi: « Si ambo videmus verum esse quod dicis,
« et ambo videmus verum esse, quod dico, ubi quaeso
« illud videmus? Nec ego utique in te, nec tu in
« me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est,
« incommutabili veritate ³ ». Nam, quoniam « eius (Dei)
« veritate, eodem sancto Doctore aiente, vera sunt quae-
« cumque vera sunt ⁴ », mens humana, quoties aliquod

¹) « . . . potest concedi, quod cognoscuntur veritates sinceræ
« in luce aeterna, sicut in obiecto remoto cognito; quia lux in-
« creata est primum principium entium speculabilem, et ultimus
« finis rerum practicarum; et ideo ab ipsa sumuntur principia
« tam speculabilia, quam practica »; *Ibid.*, n. 23.

²) *De Trinit.*, lib. IX, c. 6, n. 9.

³) Cf lib. XII, c. 25, n. 35. — ⁴) *De vera relig.*, c. 36, n. 66.

verum adipiscitur, ipsam veritatem aeternam Dei quodammodo intuetur, quia omne verum finitum est similitudo veri infiniti, itemque omne verum, quod intelligit, in veritate aeterna Dei quodammodo videt, quia verum infinitum omnia vera finita continet. Vnde idem s. Augustinus aiebat: « Te invoco, Deus Veritas, in quo, et a quo, et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia ¹ »; et paulo post: « Deus, qui nos in omnem veritatem inducis ² ». S. Thomas hanc doctrinam s. Augustini in loco, quem ante attulimus, explicuit hunc in modum: Nobis ad cognitionem rerum adipiscendam opus est lumine intelligibili, et primis principiis, quae per naturalem luminis intelligibilis exercitationem cognoscimus. Iamvero, per lumen intelligibile, et per prima principia licet nobis veritatis cognoscere, quia lumen intelligibile mentis nostrae est quaedam participatio infiniti, et increati luminis Dei, et prima principia, quae per illud lumen cognoscimus, sunt similitudines aeternae, et immutabilis veritatis. Ergo, etsi nos per lumen intelligibile proprium, et per prima principia, quae, eius ope, cognoscimus, res intelligamus; tamen iure optimo dici potest nos omne verum in aeterna veritate Dei cernere, indeque oriri, ut plures mentes, quae ab se distinguuntur, idem verum cernant ³.

¹) *Soliloq.*, lib. I, c. 1, n. 3. — ²) *Ibid.*

³) Vid. locum s. Thomae p. 314, cuius conclusio haec est: « Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur, sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur; et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini »; *Quodlib.* X, q. IV, a. 7.

ARTICVLVS QVADRAGESIMVS

*Num doctrina dynamilogica Hugonis, et Richardi a
s. Victore cum Neoplatonicorum placitis
consentiat, investigatur*

Clemente , Auctore Librorum Areopagiticorum , et s. Augustino a mysticismi neoplatonici labe purgatis , ad Doctores mediae aetatis progrediamur. Hi in mysticae theologiae doctrinis evolvendis , si s. Augustinum non neglexerunt , s. Dionysium ducem , et magistrum suspicere professi sunt. Celebrem hac de re locum s. Bonaventurae exscribere iuvat , quippe qui ad rem nostram multum facit. « Vnde, inquit, tota Sacra Scriptura haec
« tria docet , scilicet Christi aeternam generationem , et
« incarnationem , vivendi ordinem , et Dei et animae
« unionem. Primum respicit fidem , secundum mores,
« tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet
« studium doctorum , circa secundum studium praedi-
« catorum , circa tertium studium contemplativorum.
« Primum maxime docet Augustinus , secundum maxi-
« me docet Gregorius , tertium vero docet Dionysius.
« Anselmus sequitur Augustinum , Bernardus sequitur
« Gregorium , Richardus sequitur Dionysium ; quia An-
« selmus in ratiocinatione , Bernardus in praedicatione ,
« Richardus in contemplatione, Hugo vero omnia haec,
« idest omnes sequitur ¹⁾. Re vera, omnes Doctores me-
diae aetatis , cum vel aliquod mysticae theologiae caput
attingunt, vel de Theologia mystica ex industria agunt,
sententias Areopagitae laudant, eiusque auctoritate utuntur.

Vacherotus , Tailliandierius , aliique s. Bernardum , Hugonem, et Richardum a s. Victore, et, qui eos secutus est in Italia , s. Bonaventuram Pseudo-Dionysii vestigiis instituisse non inficiantur, immo inculcant. At vero, in ea versantur sententia , quod illi , etsi eundem ,

¹⁾ *De reductione artium ad theol.*

ac Dionysius, finem, hoc est unionem animae cum Deo theologiae mysticae assignasse, nihilominus animam diversa, ac Dionysius existimavit, methodo ad illam unionem pervenire docuerunt. Scilicet, ipsi, duce Schmidteo ¹, duo genera mysticismi distinxerunt, unum *speculativum*, seu *ontologicum*; alterum *experimentalem*, seu *psychologicum*. Mysticismus speculativus ab idea sive Entis, sive Vnius, sive Absoluti, eiusque evolutione proficiscitur, ut actiones, per quas anima ad unionem sui cum Deo, pervenit, cognoscat; experimentalis vero a consideratione ipsarum actionum animae, et facultatum, per quas anima illas exercet, initium sumit. Prior purus, putusque pantheismus est, quia, cum ab idea Entis sive Dei mundum elicere studeat, unio spiritus humani cum Deo, ad quam ducit, secundum substantiam, *οὐσιώδης*, fiat necesse est. Posterior a pantheismo alienus est, quia, cum a consideratione facultatum animae proficiscatur, non secundum substantiam, sed secundum intellectum, et voluntatem fieri debet ². Mysticismus speculativus, a Pseudo-Dionysio, qui e Procli schola prodiit, in Ecclesiam Christianam saec. VI inductus, per Scotum Erigenam, qui saec. IX Libros Areopagiticos latine reddidit ³, ad Eckartum, Taulerum, Susonem, Ruisbro-

¹) *Op. cit.*, n. V, § 1-3, ed. cit., p. 407-418.

²) Vid. Vacherot, *Op. cit.*, part. III, c. 3, p. 177 sqq; et Tailliandier, *Op. cit.*, part. III, c. 3, p. 216-218.

³) Haec versio primum typis impressa fuit Coloniae 1556, et nuper ab Henr. Joseph. Floss inter *I. Scoti Opera quae supersunt omnia*, Bonnae 1852. Libros Areopagiticos Ludovicus Pius a Michaele Balbo dono accepit, non, uti nonnulli opinati sunt, an. DCCCXXIV, sed an. DCCCXXVII, eaque non in latinum conversa, uti aliqui etiam putarunt, sed graeca. Fortasse Hilduinus, in monasterio s. Dionysii abbas, quamdam illorum versionem instituit; verum « hac de versione, Anonymus ait (*De Ioan. Scoto Erig. Comment.*, part. I, c. 3, Bonnae 1835), « utcumque fuit, nusquam fere « commemoratum est; quare, si fuit, certe nullo in pretio haberi « potuit ». Vid. praeter ceteris Staudenmaier, *Scotus Erigena* etc. (germ.), p. 163, et 164, Francof. ad Moenum 1834.

chium, aliosque Mysticos Germaniae saec. XIV pervenit, atque ab his magis, magisque explicatus, tandem ab Heghelio, eiusque discipulis hac aetate ad rationalismi theologi placita accommodatus est. Mysticismus experimentalis vero s. Bernardum, atque Hugonem, et Richardum a s. Victore saec. XI auctores, et s. Bonaventuram saec. XIII, aliosque deinceps usque ad Gersonem fautores habuit¹.

Nos in primis Schmidteo, Vacheroto, Tailliandierio, aliisque concedimus duplicem mysticismum dari posse, scilicet speculativum, et experimentalem, atque utriusque aliquos auctores, et fautores re vera extitisse. Secundo, illis concedimus, immo contendimus experimentalem fuisse mysticismum, qui a s. Bernardo, et praesertim ab Hugone a s. Victore, aliisque defensus, lateque expositus fuit. At vero, negamus, et pernegamus mysticismum Areopagitae esse speculativum, et pantheisticum, si quidem Areopagita, uti vidimus, praecipua dogmata pantheismi, nedum non est amplexatus, manifestissime impugnavit, et animam a remotione sensilium, seu, uti scribit, ab avocatione mentis a cunctis terrenis rebus proficisci dixit, ut ad unionem cum Deo ascendat. Id ipsimet Vacherotus, et Tailliandierius parum sibi consentientes asserere videntur, quippe qui Hugonem, et Richardum, eorumque sectatores ex Areopagitae libris praecipua sua pronuntiata deprompsisse non semel inculcant². Praeterea, mysticismum Tauleri, B. Henrici a Susone, et Ruysbrochii cum mysticismo Frat. Eckarti consentire quoque inficiamur, quia, ut alibi innuimus³, si quae in eorum operibus aliquantum dura, et ambigua occurrunt, ea secundum Catholicae Fidei, et sanae philosophiae dogmata commode explicari posse Bossuetus demonstravit. De-

¹) Vacherot, *Op. cit.*, part. III, c. 1, p. 23 sqq, et c. 3, p. 117 sqq, et Tailliandier, *Op. cit.*, part. III, c. 3, p. 188 sqq passim.

²) *Op. cit.*, part. III, c. 3, p. 122, 123, et passim, et Tailliandier, *Op. cit.*, part. III, c. 3, p. 216 sqq passim.

³) Pag. 178, not. 1 vol. huius.

nique contendimus Eckartum post Neoplatonicos Heghelii, eiusque gregalium verum magistrum fuisse: huius enim rei, praeterquam quod absolutam, luculentamque demonstrationem ex comparatione placitorum Eckarti, et Heghelii Schmidteus confecit¹, illud indubium argumentum est, quod Heghelius, eiusque discipuli Eckartum summis praeconiis extulerunt. Re vera, Heghelius Eckartum², et reliquos mysticos saec. XIV, tanquam verae philosophiae custodes³, laudavit, et, ut de reliquis eius asseclis taceamus, Martensen scripsit Eckartum « illud « pantheismi genus professum fuisse, quod omnis verae « philosophiae, omnisque verae religionis fundamentum « est⁴ ». De Scoto Erigena nihil diximus; si quidem, cum de germana natura sui mysticismi non solum inter Catholicos, et Rationalistas, sed etiam inter ipsos Catholicos vehementer decertetur, hanc litem dirimere ab huius operis nostri proposito alienum est⁵.

His quaestionibus amotis, illud dumtaxat investigandum nobis est, num Hugo a sancto-Victore, aliique fautores mysticismi experimentalis ea dogmata Neoplatonicorum reapse tuiti fuerint, quae Rationalistae, in primisque Vacherotus, illis tribuerunt. S. Bernardum omi-

¹ *Op. cit.*, passim, praesertim n. V, § 4, p. 419 sqq.

² *Hist. phil.* (germ.), t. III, p. 148 ed. cit.

³ *Ibid.*, p. 194.

⁴ In suo opere *De magistro Eckarto* (germ.), apud Schmidt, *Op. cit.*, § 4, ed. cit., p. 482.

⁵ Vt paucos e recentibus innuamus, praeter Scriptores historiae philosophicae, uti Tennemannum, Degerandum, Ritterum, Rixnerum, Cousinium, Haureavium, aliosque, legere licet Hjort, (*I. Scotus Erig.*, germ. Copenhagiae 1823), Staudenmaier (*Op. cit.*), Hock (*I. Scotus Erig.*, germ. Bonnae 1835), Gerbert (*Introd. à la phil. de l'hist.*, 3^e Confer., p. 101 sq, Paris 1832), Frid. Schlegel (*Filos. della Storia*, trad., lez. XIII, p. 246, 2^a ediz. Napoli 1858), A. Günther (*Theol. specul.*, germ., p. XII, ed. cit.), Görres (*Myst. Christ.* etc. germ., vol. I, p. 243 sqq), Tailliandier (*Op. cit.*, part. II, passim, et part. III, c. 1, p. 83 sqq ed. cit.). Hac de re videsis Praef. Schlueteri ad libros *De Divisione naturae* (Monasterii Guestphalorum 1838), et Comment. Auctoris Anonymi *De Ioan. Scoto Erigena*, Bonnae 1835.

simus. Nam, cum Vacherotus, et Tailliandierius putassent eum, utpote vitae activae omnino deditum, phaenomenis, seu, ut aiunt, *factis* vitae contemplativae observandis, et describendis minime vacasse¹, eius doctrinam vix attigerunt². Ab Hugone igitur, et Richardo ordiamur.

Et, quod ad Hugonem spectat, Vacherotus in antecessum monuit doctrinam Hugonis non ex suo Commentario in Librum *De Coel. Hier.*, sed ex operibus, quae proprio Marte exaravit, hauriendam esse, quippe quod Hugonem in illo non mysticismum experimentalem, uti in libris proprio Marte exaratis, sed mysticismum speculativum, et pantheisticum Areopagitae tuitum esse arbitratus est³. At, praeterquam quod mysticismus Areopagitae a vitio pantheismi, uti ostendimus, longissime abest, incredibile est virum, cuius eximiam eruditionem, penitamque philosophiam ipse Vacherotus cum nuperis historiae philosophiae Scriptoribus admiratus est, adeo hallucinatum fuisse, ut ea in Libris Areopagiticis probaret, quae cum philosophiae, et theologiae suae pla-

¹) Vacherot, *Op. cit.*, loc. cit., p. 124, et Tailliandier, *Op. cit.*, loc. cit., p. 219.

²) Vacherotus asseruit animam, Bernardi iudicio, per *extasim* « adeo suipsius oblivisci, atque in Deo evanescere, ut cum Deo « unus, idemque spiritus fiat » (p. 125). Ipse ad hanc sententiam s. Bernardi patefaciendam attulit ex cap. 10 *De Amore Dei* haec verba: « Mens est quaedam vis animae, qua inhaeremus Deo, et « fruimur » (ibid. not. 1). At, si anima ex eo, quod per mentem Deo inhaeret, Deo fruitur, certe per mentem ita Deo non inhaeret, ut idem spiritus Dei evadat; si quidem is, qui alio fruitur, ab eo quo fruitur, realiter distinguitur. Iuvat nos hac in re Vacheroto opponere Tailliandierium, qui scripsit unionem animae cum Deo, quae est terminus mysticismi, s. Bernardi sententia, non esse *unitatem naturae*, sed *consensum affectuum* (p. 220). En locum s. Bernardi, quem ipse adduxit: « Ita inter unitates dis- « terminant unus et unum, quod per *unum* quidem in Patre, et « Filio essentiae unitas, per *unus* vero inter Deum, et hominem « non haec, sed consentanea quaedam affectionum pietas desi- « gnatur »; *Opp.* t. III, p. 120, et 121; *Ibid.*, p. 220, not. 1.

³) *Op. cit.*, ibid. p. 125.

citis adversa fronte pugnarent. Quin immo, si Hugo, ipso Vacheroto fatente, mysticismum experimentalem, et psychologicum in suis libris exposuit et probavit, recta ratio interpretandi expostulat, ut ea, quae in Librum *De Coel. Hier.* commentatus est, et probavit, secundum experimentalis mysticismi dogmata intelligantur.

Verum audiamus, quaenam sint dogmata, quae Hugoni nostro cum Neoplatonicis communia esse Vacherotus existimavit. Hic in primis asseruit animam humanam, secundum Hugonem, non posse aliter cognoscere Deum, quam per se ipsam, et in se ipsa, quia Deus interior animae est, quam ipsa anima sibi, proindeque, quo magis essentiam suam pervadit, eo perfectiorem cognitionem Dei assequi¹. Locus, ex quo hanc sententiam Hugonis Vacherotus elicit, hic est: « Mundus iste exterior est, Deus autem interior. Nihil enim eo interiorius, et nihil eo praesentius. Interior est omni re, quia in ipso sunt omnia. Ab hoc mundo ergo revertentes ad Deum, et quasi ab imo, sursum ascendentes, per nosmetipsos transire debemus. Ascendere enim ad Deum, hoc est intrare ad seipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis seipsum transire² ».

Sed totum caput, ex quo Vacherotus illa verba excerpserit, attente consideranti palam fit Hugonem in eo non diservisse de cognitione Dei, quam mens humana per vires naturae sibi relictas acquirit, sed de cognitione, quam per vires naturales interiori gratia Dei adiutas adquirere valet; si quidem in eo Hugo illam cognitionem innuit, quam per avocationem mentis, cordisque a terrenis rebus adipiscimur, et per quam animus noster quiete sua potitur, dulcedine perfunditur, et gaudio exultat. Re vera, initio laudati capituli legitur: « Ex carne, et anima constitat homo, et utrumque bonum suum habet, in quo

¹) *Op. cit.*, loc. cit., p. 127.

²) *De Anim.*, lib. II, c. 10, *Opp.* t. II, p. 152, Rothomagi 1648.

« gaudet, et exultat. Bonum animae est Deus cum af-
 « fluentia dulcedinis suae. Bonum carnis est mundus
 « cum abundantia iucunditatis suae. Sed mundus iste
 « exterior est, Deus autem interior¹ ». Post verba vero,
 quae Vacherotus allegavit, subdit: « Qui enim interius
 « intrans, et intrinsecus penetrans seipsum transcendit,
 « ille veraciter ad Deum ascendit. Ab huius mundi er-
 « go distractionibus cor nostrum colligamus, et ad in-
 « terna gaudia revocemus. Et, si cor nostrum semper
 « tenere non possumus, saltem ab illicitis, et vanis co-
 « gitationibus ipsum restringamus, ut id aliquando in
 « divinae contemplationis lumine figere valeamus. Haec
 « est enim requies cordis nostri, cum in Dei amore
 « per desiderium figitur. Haec est vita cordis, cum
 « Deum suum contemplatur, et ipsa sua contemplatione
 « suaviter reficitur² ».

At vero, cum Hugo omnes fontes exposuit, ex qui-
 bus nos cognitionem Dei haurimus, luculenter docuit
 praeter duas vias supernaturales, nempe *inspirationem*,
 sive revelationem interiorum, et *Scripturam*, sive reve-
 lationem exteriorum, duas naturales nobis patere, scili-
 cet *rationem*, et *facturam*, seu res creatas, ex quibus
 ratio ad Deum cognoscendum assurgit. « Quatuor enim
 « modis, inquit, cognoscitur Deus, duobus modis inte-
 « rius, scilicet per naturalem rationem . . . , et per di-
 « vinam inspirationem. . . . Duobus modis exterius per
 « facturam, quemadmodum insinuat Apostolus dicens :
 « *Invisibilia Dei*, et per *Scripturam*, qui modus per se
 « patet³ ».

Praeterea Vacherotus contendit Hugonem, non secus
 ac Neoplatonicos, plures facultates facultatibus sentien-
 di superiores admisisse, per quarum actus anima ad
 Deum in se ipsa cognoscendum extollitur⁴. En qui-

¹) P. 152, col. 2. — ²) Ibid.

³) *Annot. circa Epist. Pauli ad Rom.*, Opp. t. I, p. 383, col. 1, ed. cit.

⁴) *Op. cit.*, ibid., p. 127 et 128.

bus verbis eius sententiam exposuit : « Quandoquidem
 « Deus, ipse ait, in intelligentia, intelligentia in ratione,
 « et ratio in imaginatione se reverberat, necesse est, ut
 « anima ab imaginatione ad rationem, a ratione ad in-
 « telligentiam, atque ab intelligentia ad sapientiam ascen-
 « dat, ad quam, statim ac pervenit, in Deo est ¹ ». Lo-
 ca, quibus hanc doctrinam Hugonis contineri Vacherotus
 existimavit, haec sunt : « Sic fit ascensus ab inferiori-
 « ribus ad superiora, et ima a summis dependent. In-
 « tellectus namque quaedam imago, et similitudo est
 « intelligentiae; ratio intellectus; rationis phantasticus
 « spiritus ² ». Et paulo ante : « Cum ab inferioribus ad
 « superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sen-
 « sus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus, in-
 « telligentia, et in summo sapientia ³ ». Atque ibidem :
 « Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia perci-
 « pit, sicut angelos, daemones, animas, et omnem spi-
 « ritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae
 « immediate supponitur Deo. Cernit siquidem ipsum
 « summum verum, et vere incommutabile ».

Sed ne in his quidem locis interpretandis Vacherotus germanam mentem Hugonis assecutus est. Etenim Hugo vocibus *rationis*, *intellectus*, *intelligentiae*, et *sapientiae* non plures, diversasque facultates intelligendi, sed plura, diversaque officia eiusdem facultatis designavit, et officia, quae *intellectum*, *intelligentiam*, et *sapientiam* nuncupavit, non ex viribus naturalibus illius facultatis, sed ex viribus, quas ipsa per lumen supernaturale ei infusum acquirit, repetivit. Haec duo cum ex attempta lectione capitum, ex quibus Vacherotus illa loca extudit, tum ex aliis locis eiusdem libri *De Anima* perspicere cuique licet. Et sane, initio capituli sexti manifeste asseruit unam, eandemque esse facultatem, sive mentem, quae et circa res temporales, et circa res aeternas

¹) *Op. cit.*, ibid., p. 127, et 128. — ²) *De Anim.*, lib. II, c. 7.

³) *Ibid.* c. 6.

verum a falso discriminat. « Et tunc, inquit, sicut luma crescit, et deficit, et varia vicissitudine commutatur, in id tamen, quod fuit, quadam perfecta novitate se restituit : sic mens nunc caput summis inserit, nunc decedit in infima, nunc sese inserens sibi veris falsa redarguit, modo ad corporalia regenda deflectitur, modo aeternis rationibus inspiciendis vel consulendis adhaerescit ¹ ». Quod vero ad caput septimum spectat, ipse, postquam verbis, quae Vacherotus adduxit, intelligentiae, intellectus, rationis, et phantasiae gradationem innuit, statim adiecit unam, eandemque esse rationem, quae, prout hisce diversis muniis fungitur, superior, aut inferior dicitur. « Rursum, ait, rationi occurrens divina praesentia informat eam, et facit intelligentiam, sive sapientiam. Est itaque in ratione quiddam ad superna, et coelestia intendens, et id dicitur Sapientia, et est quiddam ad transitoria, et caduca respiciens, et id vocatur prudentia. Haec duo ex ratione sunt, et in ratione consistunt, et dividit se ratio in duo, sursum et deorsum, sursum in sapientiam, deorsum in prudentiam, quasi in virum, et mulierem. Vt vir sit superior, et regat, mulier inferior, et regatur ² ». Et post alia verba, quae ex eodem capite excerpserit, sine ulla ambage asseruit se loqui de lumine divino, quod anima nonnisi per ipsum *lumen gloriae* videre potest : « Et sicut solem non videt oculus nisi in lumine solis, sic verum ac divinum lumen videre non poterit intelligentia, nisi in ipsius lumine. Domine (inquit Propheta) in lumine tuo videbimus lumen, cum enim mortale hoc induerit immortalitatem, et corruptibile hoc induerit incorruptionem etc. ³ ». His luculentiora ea sunt, quae paulo inferius adiecit. Nam diversa obiecta cognitionis, et diversas facultates, per quas humana illa obiecta cognoscit, enumerans, luculentissime docuit ea, quae mens intelligentia, et intellectu cogno-

¹) P. 149, col. 1. — ²) P. 150, col. 1. — ³) P. 150, col. 2.

scit, esse objecta, quae omnes vires naturales cognoscendi exsuperant, ob idque nonnisi divina revelatione innotescere queunt. Praestat totum locum Hugonis exscribere: « Sensuabilia percipiuntur. In imaginatione
 « continentur visibilium imagines, et similitudines, ad
 « rationem pertinent visibilium rationes et definitiones,
 « et invisibilium investigationes. Ad intellectum, et intelligentiam spectant spiritualium et divinorum comprehensiones (*sic*), et contemplationes. . . . Ratio autem
 « inde incipit, unde aliquid occurrit, quod nobis cum
 « animalibus non sit commune. Quaedam ergo sunt infra
 « rationem, quaedam iuxta rationem, quaedam supra
 « rationem. Infra rationem sunt, quae sensu percipimus,
 « sicut dura et mollia, calida et frigida, candida et nigra.
 « Iuxta rationem sunt, et pervia rationi, quae ratione
 « percipimus, sicut comoda, et incommoda, vera et falsa,
 « iusta et iniusta. Supra rationem sunt quae
 « nec sensus docet, nec ratio persuadet, sed aut divina
 « revelatione comprehenduntur (*sic*), aut Scripturarum
 « auctoritate creduntur: sicut Deum esse in una substantia
 « trinum, et in tribus personis substantialiter unum⁴ ».

Hoc ipsum in alio loco eiusdem libri luculentissime inculcavit. In quo statuit ratione investigari cunctas res, quae humanam scientiam, seu philosophiam constituunt, intellectu autem, et intelligentia res divinas quodammodo cognosci; 2^o unam, eandemque esse facultatem, quae, quamdiu in rerum naturalium investigatione se continet, ratio dicitur, et, cum gratiae auxilio innixa ad quamdam rerum divinarum cognitionem pervenit, intellectus, aut intelligentia nuncupatur. « Ratio, Hugo subdit, est vis
 « animae supra corporalia, et infra corporalia collocata.
 « Secernit vera a falsis, quod est logicae; virtutes a vitiis,
 « quod est ethicae; et per experimenta rerum investigat naturas,
 « quod est physicae. In his vero tribus
 « tota philosophia consistit: totam igitur philosophiam

⁴) Ibid.

« ratio comprehendit. Intellectus, sive intelligentia ea
« vis animae est, qua de divinis, quantum homini pos-
« sibile est, cognoscitur. Ad caelestia arcana penetranda
« ratio per se non sufficit, nisi a Deo adiuta fuerit.
« Tunc finis eius, si bene viget, cum ad notitiam se-
« cretorum, quae diu investigando quaesivit, pervenit,
« intellectus seu intelligentia nuncupatur ¹ ».

Infiniti essemus, si ex libris Hugonis cuncta loca do-
ctrinam, quam nos ei tribuimus, confirmantia exscribere
vellemus. Vnum dumtaxat adiiciemus ad rem nostram
valde opportunum, si quidem in eo breviter, luculen-
terque asseruit universam vim intellectricem animae per
quatuor illas quaestiones exerceri, ex quibus, uti in *Lo-
gica* demonstratum est, tota humana scientia constituitur,
et perficitur. « Cuius animae, scribit, vis intelligentiae
« motibus non caret; quia in his quatuor propriae vim
« rationis exercet. Aut enim aliquid, an sit, inquit,
« aut, si esse constiterit, quid sit, addubitat, quod si
« etiam utriusque scientiam ratione possidet, quale sit
« unumquodque, ratione investigat, atque in eo caetera
« accidentium momenta perquirat ² ».

De Hugone satis. Ad Richardum accedamus, quem
praecipuum auctorem, et explanatorem mysticismi psy-
chologici fuisse omnes Rationalistae praedicant.

Richardus, non secus ac Hugo, Vacheroti iudicio, as-
seruit, atque inculcavit 1° animum rationalem non pos-
se melius Deum cognoscere, quam in se ipso, immo
non posse aliter ad cognitionem Dei pervenire, quam
per cognitionem suipsius; 2° Se ipsum, et Deum per
se ipsum non posse cognoscere, nisi mentem suam a
rebus exterioribus avocet, eamque in suipsius conside-
rare detinere discat. Ipse ad has doctrinas, quas Richar-
do tribuit, declarandas haec eius loca adduxit: « Prae-
« cipuum et principale speculum ad videndum Deum,
« animus rationalis, absque dubio invenit seipsum. Si

¹) C. 23, p. 164. — ²) C. 4, t. III, p. 3.

« enim invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta
 « conspiciuntur, ubi quaeso, quam in eius imagine co-
 « gnitionis vestigia expressius impressa reperiuntur? . . .
 « Tergat ergo speculum, mundet spiritum suum, quisquis
 « sitit videre Deum suum ¹ ». « Ascendat, inferius in-
 « quit, per semetipsum supra semetipsum. Per cogni-
 « tionem sui ad cognitionem Dei ² ». Et paulo infra:
 « Discat dispersiones Israelis coniugare, studeat evagatio-
 « nes mentis restringere, assuescat in intimis suis immo-
 « rari, exteriora omnia oblivisci, qui ad coelestium
 « contemplationem anhelat ³ ».

At his, aliisque, quae ipsis addi possent, locis Richardi nihil continetur, quod neoplatonicae *theoriae*, seu contemplationi Absoluti agnatum est. Atque in primis Richardus in priori loco docuit hominem, cum in seipso Deum cognoscit, Eum non ipsum in se, sed in imagine eius, quae in animo suo refulget, cognoscere. Quid enim aliud sibi volunt illa verba: *ubi quaeso, quam in eius imagine cognitionis vestigia expressius impressa reperiuntur?* Id ex iis, quae statim adiecit, luculentius perspicitur. « Hominem, inquit, secundum animam ad
 « Dei similitudinem factum et legimus, et credimus,
 « et idcirco, quamdiu per fidem, et non per speciem,
 « quamdiu adhuc per speculum, et in aenigmate vide-
 « mus, ad eius (ut ita dixerim) imaginariam visionem
 « aptius speculum, quam spiritum rationalem, invenire
 « non possumus ⁴ ». At cognitio rei, quam anima per aliquid, quod ipsius rei *imago*, seu *speculum* est, acquirit, non est *intuitiva*. Ergo cognitio Dei, ad quam anima per cognitionem suipsius ascendit, non est *intuitiva*. Iam, quandoquidem theoria neoplatonica in cognitione immediata Dei consistit, liquet cognitioni Dei, de qua in laudato loco Richardus egit, nihil commune esse cum theoria, seu contemplatione, quae neoplatonismi cardo est.

¹) *De praeparatione animae ad contemplationem*, lib. II, c. 72.

²) *Ibid.*, c. 83. — ³) *Ibid.*, c. 64. — ⁴) P. 140, col. 2.

Praeterea, si anima, secundum Neoplatonicos, per diversarum virtutum exercitationem ad contemplationem, θεωρίαν, pervenit, solis naturae suae viribus et illas virtutes exercet, et contemplationem, ad quam illae virtutes ipsam necessario ducunt, assequitur. Verum Richardus in illo ipso loco, quem Vacherotus allegavit, utrumque a speciali, et supernaturali auxilio Dei repetivit. Subdit enim: « Tergat ergo speculum suum, mundet
« spiritum suum, quisquis sitit videre Deum suum . . .
« Excusso autem speculo, et diu diligenter inspecto,
« incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere,
« et immensus quidam insolitae visionis radius eius oculis apparere. Hoc lumen oculos eius irradiaverat, qui
« dicebat: *Signatum est super nos lumen vultus tui,*
« *Domine, dedisti laetitiam in corde meo . . .* Ex huius
« igitur luminis visione, quam admiratur in se, mirum
« in modum accenditur animus, et animatur ad videndum lumen, quod supra se est ». Sexcenta alia loca ex cunctis libris Richardi afferre possemus, sed, ne longiores, quam operis nostri ratio expostulat, simus, alterum ex capite sequenti exscribemus: « Ad tantam namque gratiam nunquam pertingit mens per propriam industriam. Dei est hoc donum, non hominis meritum . . . Ad illud enim, quod super se est elevata,
« et in exstasi raptā, de divinitatis lumine, conspicit,
« omnis humana ratio succumbit ¹ ». Quin immo illa cognitio suipsius, per quam mens ad cognitionem Dei, de qua Richardus disseruit, ascendit, non est cognitio, quam mens suis viribus naturalibus, sed cognitio, quam per lumen gratiae sibi infusum acquirit. Nam in cap. LXXVII manifeste asseruit hominem non posse sine gratia Dei perfectam cognitionem sui adipisci; unde concludit: « Christum ergo sequere, si non vis errare ² ».

Secundo, quid secundum Richardum sit facultas contemplandi, quasnam actiones praevias animae illa expo-

¹) C. 73, p. 140; et 141. — ²) P. 142, col. 2.

stulet, et quis contemplationis terminus sit, Vacherotus exposuit¹. Iam, Richardus, huius iudicio, docuit 1° *contemplationem* esse actionem cognitricem animae, quae circa omnia volat, atque ad summa se extollit, quaeque, etsi multum fructum afferat, sine ullo labore exercetur; 2° contemplationi praecedere primo *cogitationem*, quae, cum per devia, et lento pede vagetur, est sine labore, et sine fructu, et *meditationem*, quae, cum per ardua incedat, et ad finem spectet, fructum quidem, sed cum labore affert; 3° cogitationem esse opus imaginationis, meditationem, rationis, contemplationem denique, intelligentiae²; 4° contemplationis, prout haec imaginatione, ratione, aut intelligentia, tanquam instrumentis, utitur, diversos esse gradus, atque in horum supremo, quo intelligentia innititur, ad Deum assurgere, cum Eoque coniungi³.

Certe, Richardus saepe docuit tres esse praecipuas actiones animae, scilicet *cogitationem*, *meditationem*, et *contemplationem*; quarum prima ad secundam, et secunda ad tertiam via est; verum, quid ipse per hasce diversas actiones animae intellexerit, et ad quemnam ordinem, nempe utrum naturae, an gratiae, pertinere existimaverit, Vacherotus non explicuit, neque mente assecutus fuisse videtur. Iamvero, cogitatio, secundum Richardum, scientiam non gignit, sed ad scientiam viam sternit. Meditatio autem scientiam gignit, eamque, si ra-

¹) *Op. cit.*, loc. cit., p. 132-135.

²) En locum Richardi, quem Vacherotus exscripsit: « Cogitatio
« per devia quaeque lento pede passim huc illucque vagatur.
« Meditatio per ardua saepe, et aspera ad directionis finem cum
« magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu, quo-
« cumque eam fert impetu, mira agilitate circumfertur. Cogita-
« tio serpit, meditatio incedit, et ut multum currit. Contemplatio
« autem omnia circumvolat, et cum voluerit, se in summis li-
« brat. Cogitatio est sine labore, et fructu. In meditatione est
« labor cum fructu. Contemplatio sine labore cum fructu. Ex
« imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia
« contemplatio »; *De Contempl.*, lih. I, c. 3.

³) *Ibid.* c. 6. Verba Richardi Vacherotus non attulit.

tione nitatur, humanam, sin revelatione, seu fide, divinam. Contemplatio denique arcanam, et supernaturalem unionem animae cum Deo, sive *exstasim*, efficit. Omissa cogitatione, quae infimus gradus cognitionis est, quomodo Richardus meditationem, et contemplationem ab se distinxerit, videamus: « Aliud est contemplationis, aliud est
« meditationis. Meditationis est praescrutari occulta, con-
« templationis est admirari perspicua. Si quidem medita-
« tio est occulta veritatis studiosa investigatio. Contem-
« platio est perspicuae veritatis iucunda admiratio. Quae
« autem occulta sunt, solent ad manifestationem prodire
« modo ex propria meditatione, modo ex divina reve-
« latione. Per meditationem ergo ad bonum instruimur,
« et per contemplationem in bono solidamur. Haec est
« ratio, cur debeamus profectuum nostrorum viam et
« meditationis exploratione, et intellectualis arcae pro-
« cessione praetentare¹ ». Ex quibus verbis patet con-
templationem proprie acceptam non solum non versari
circa ea, quae scientiam humanam constituunt, sed ne
circa ea quidem, quae *fidei* obiectum sunt, verum ad
illud extraordinarium statum, seu gradum ordinis su-
pernaturalis pertinere, in quo animae sanctae ad arca-
nam, et indicibilem unionem cum Deo, propriam ani-
marum beatarum, specialis gratiae dono quodammodo
admittuntur. Re vera, Richardus gratiam contemplatio-
nis *Sacrae Arcae* V. T. comparans docuit 1° illam a-
nimabus sanctis non perenniter, sed *ad tempus* conce-
di; 2° in secretorum divinorum recondita, et arcana co-
gnitione consistere; 3° nonnisi per virtutes supernatu-
rales ab anima adquiri, et per *excessum mentis* effici.
Brevia loca, in quibus Richardus illa tria declaravit,
exscribamus. « Haec itaque arca, ait, non semper prae-
« sens habetur, quia contemplationis gratia etiam ipsis
« quandoque subtrahitur, quibus cam secundum tempus

¹ De exterminatione mali, et promotione boni, part. I, tract. III,
c. 15, p. 16, col. 1.

« habere conceditur ¹ ». « Quae est, ibidem tenet, illa ar-
 « ca deaurata, nisi humana intelligentia coelestis sapien-
 « tiae fulgore splendida, et divinae inspirationis luce ir-
 « radiata? Quid rectius intelligitur per illud venerabile
 « sacrarium, et sacrorum divinorum reconditorium,
 « quam spiritualem spiritualium virorum intellectum (*sic*),
 « qui secretorum divinorum sacratoria, et sapientiae ar-
 « cana et per intelligentiam capit, et per memoriam cu-
 « stodit? ² » « Quis, pergit, dubitet supra humanam
 « virtutem esse Iordanem introire, et aquarum conge-
 « riem in unam molem consurgere? Quis, quaeso, ni-
 « si *mente excidat*, tam stupendum miraculum de sua
 « virtute praesumat? Vbi ergo debet animus sub tan-
 « tae rei expectatione spem suam figere, nisi in fiducia
 « divinae magnificentiae? ³ » His adiacere e re est alium
 eiusdem operis locum, in quo Richardus diserte statuit ob-
 iectum meditationis esse id, quod est secundum rationem,
 obiectum contemplationis autem id, quod supra ratio-
 nem est: « Merito ergo arca Domini nonnisi post He-
 « braeorum introitum in illam promissionis terram in-
 « troducitur, ut quo nostra intelligentia perscrutationis
 « suae passibus irrumpere non sinitur, divinae revela-
 « tionis manuductione intromittantur. Nec tamen nega-
 « mus de futurae vitae qualitate nonnulla, imo multa
 « et magna esse, quae possumus et investigando quae-
 « rere, et ratiocinando invenire, et argumentando con-
 « struere. Invisibilia enim Dei per ea, quae facta sunt,
 « intellecta conspiciuntur. Nequaquam enim negligenda
 « sunt, quae per investigationem inveniri possunt, sic-
 « ut et illa ex nostra virtute non praesumere, quae
 « nostram intelligentiam, et humanam rationem exce-
 « dunt. Illa sunt secundum rationem, ista sunt supra
 « rationem. Illa debemus alta perscrutatione diligenter

¹) *De extern. mali, et prom. boni*, part. I, tract. II, p. 9, col. 1.

²) P. 8,¹et 9.

³) *Ibid.*, tract. III, c. 1, p. 16, col. 1.

« inquirere, ista debemus ex divina revelatione humi-
« liter expectare. Illa pertinent ad meditationem, ista
« ad contemplationem¹ ». Quod si contemplatio versa-
tur circa ea, quae omnem vim intellectricem animae
exsuperant, perspicuum est intelligentiam, a qua Richar-
dus contemplationem repetivit, non esse, eius iudicio,
naturalem, et specialem facultatem animae, quia aliquid
supernaturale esse obiectum proprium facultatis naturalis
repugnat. Verum de hac re paulo post.

Postquam, quid Richardus per contemplationem intel-
lexerit, vidimus, gradus, per quos animam ad ipsam
pervenire, facultatesque, quas illis respondere censuit,
declaremus oportet. Richardus ita prorsus, ut Vachero-
tus scripsit, sex gradus in contemplatione numeravit, at-
que horum duos priores imaginationi, tertium, et quar-
tum rationi, et duos postremos intelligentiae assignavit.
At sciendum est in primis mentem humanam, secun-
dum doctrinam Richardi, in ultimis duobus gradibus con-
templationis, qui ad intelligentiam pertinent, circa res
rationi humanae impervias versari. Ipse enim tria esse
obiectorum cognitionis humanae genera edixit, scilicet
sensibilia, *intelligibilia*, et *intellectilia*, atque illa *ima-*
ginationis, sive universae vis sentientis, ista *rationis*,
haec denique *intelligentiae* obiectum esse docuit. Verum
primo advertendum est Richardum nomine *intellecti-*
lium, quae esse obiectum intelligentiae dixit, et ad duos
postremos gradus contemplationis retulit, ea designasse,
quae omnem vim humanam intelligendi praetergrediun-
tur; si quidem docuit mentem humanam in rerum co-
gnitione hoc modo progredi, ut primo res sensibus sub-
iectas imaginatione cognoscat, deinde ex rebus imagina-
tione cognitis cognitionem rerum, quae supra sensus,
sed non supra vim intellectricem animae sunt, ratione
deducat, denique supra omnes res creatas intelligentia
assurgens notitiam eorum, quae omnem vim naturalem

¹) *Ibid.*, tract. II, c. 11, p. 14, col. 1.

cognoscendi exsuperant, adipiscatur. En pauca eius verba: « Duo itaque ex his (*gradibus contemplationis*) in
 « imaginatione consistunt, quia solis sensilibus inten-
 « dunt. Duo in *ratione* consistunt, quia solis intelli-
 « bilibus insistent. Duo vero in intelligentia subsistent,
 « quia solis intellectilibus intendunt. Sensibilia dico quae-
 « libet visibilia, et sensu corporeo perceptibilia. Intelli-
 « gibilia autem dico invisibilia, ratione tamen humana
 « comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibi-
 « lilia, et humanae rationi incomprehensibilia. Ex his
 « ergo sex contemplationum generibus quatuor inferiora
 « versantur maxime in rebus creatis. Duo vere suprema
 « in rebus increatis, atque divinis ¹ ». Adde, quod in ipso
 capite sexto, qui a Vacheroto citatus est, Richardus aperte
 asseruit, et inculcavit ex duobus posterioribus gradibus
 contemplationis quintum versari circa ea, quae supra ra-
 tionem sunt, et sextum circa ea, quae praeter rationem
 esse videntur, etsi re vera praeter rationem non sint. « Sex
 « autem, inquit, sunt contemplationis genera a se, et in-
 « ter se omnino divisa. Primum itaque est in imaginatio-
 « ne, et secundum solam imaginationem. Secundum est
 « in imaginatione secundum rationem. Tertium in ratione
 « secundum imaginationem. Quartum est in ratione, et
 « secundum rationem. Quintum est supra, sed non prae-
 « ter rationem. Sextum supra rationem, et videtur
 « esse praeter rationem ². . . . Quintum contemplationis
 « genus esse diximus, quod est supra rationem, non ta-
 « men praeter rationem. In hanc autem contemplatio-
 « nis speculam, mentis sublevatione ascendimus, quando
 « ea ex divina revelatione cognoscimus, quae nulla
 « humana ratione plene comprehendere, quae nulla no-
 « stra ratiocinatione integre investigare sufficimus. Talia
 « sunt illa, quae de divinitatis natura, et illa simplici
 « essentia credimus, et Scripturarum divinarum aucto-

¹) *De gratia contemplationis*, lib. I, c. 7, p. 151, col. 2.

²) C. VI, p. 150, col. 2.

« ritate probamus. Contemplatio ergo nostra tunc vera-
 « citer supra rationem ascendit, quando id animus per
 « mentis sublevationem cernit, quod humanae capaci-
 « tatis metas transcendit. . . . Sextum contemplationis
 « genus dictum est, quod in his versatur, quae sunt
 « supra rationem, et videntur esse praeter, seu etiam
 « contra rationem. In hac utique suprema, omniumque
 « dignissima contemplationum specula, tunc animus ve-
 « raciter exultat, atque tripudiat, quando illa ex divini
 « luminis irradiatione cognoscit, atque considerat, quibus
 « omnis humana ratio reclamat. Talia sunt pene omnia,
 « quae de personarum Trinitate credere iubemur ⁴ ».

Secundo, illud etiam advertendum est, Richardum intelligentiam a ratione non distinxisse eo modo, quo rationem ab imaginatione distinxit, quasi intelligentia, et ratio essent duae facultates specie differentes, quemadmodum ratio, et imaginatio reapse sunt. Duo, speciminis gratia, adducamus; in quorum priori Adami, in posteriori Rachelis symbolo utens, uni, eidemque rationi omnia officia tribuit, quae alias partim rationi, partim intelligentiae assignavit, eandemque esse sanxit rationem, quae, prout diversis officiis fungitur, diversa nomina habet: « Per Adam intellige rationem, per Evam accipe
 « affectionem. Duo sunt intellectus, et affectio. . . Prius
 « enim debemus per rationem quid amandum sit, pruden-
 « ter eligere, deinde secundum electionis iudicium,
 « quod amandum est, ardentem diligere. Praecedat ergo
 « cognitio veri, subsequatur dilectio iusti. Prius est discernere, postea amare . . . Si vero rationem amor
 « in veritatis inquisitione non sublevat, discretionis
 « oculus citius caligat, et tunc ei eius adiutorium in
 « contrarium vertitur, cum per eam ad erroris caliginem deiicitur. Toties vero Adam Eva de Paradiso in
 « exilium mittit, quoties a veritatis inquisitione deiectam affectio rationem vanis cogitationibus involvit.

⁴) C. VI, p. 150, col. 2, p. 151, col. 1.

« . . . Tunc Adam revertitur in domum, cum de studio vanitatis redit ad inquisitionem veritatis: Intrat autem domum Dei, cum post diu quaesitam, et vix inventam veritatem per excessum rapitur ad aeternitatis contemplationem ¹ ». Atque alibi: « Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo patre luminum, a quo est omne datum optimum, et omne donum perfectum. Una est ratio, altera affectio: ratio, qua discernamus, affectio, qua diligamus. Ratio ad veritatem, affectio ad virtutem. . . Hae sunt spiritus rationalis geminae uxores, ex quibus oritur generosa proles, et regni coelestis haeredes (*sic*) . . . Ex ista (*affectione*) denique, omnis virtus, ex illa (*ratione*) vero, veritas omnis . . . Et ratio Rachel esse indubitanter asseritur, quando illius summae et verae sapientiae luce illustratur . . . Quid vero dulcius, quidque iucundius potest esse, quam oculum mentis ad summae sapientiae contemplationem exigere? Ad hanc itaque contemplandam, cum ratio dilatatur, merito Rachelis nomine honoratur ² ».

Hoc ipsum ex eo comprobatur, quod, cum de fontibus cognitionis naturalis locutus est, non alios, quam *sensum*, et *rationem* innuit, et, cum cognitionem naturalem quoque complexus est, sensui, et rationi *fidem* adiunxit. « Illud autem, ait, quod ad naturam pertinet, partim expositum est sensui, partim profundius latens repositum est rationi ³ ». Atque alio in loco: « Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus, et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus. Ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus ⁴ ».

¹) Annot. in *Psal. CXXI*, p. 471, vol. 1, et 2.

²) *De praep. animi ad contemp.*, c. 2, p. 115.

³) *De gratia contempl.*, lib. II, c. 4, p. 156, col. 2.

⁴) *De Trinit.*, lib. I, Prolog. p. 217. Ex his perspicere licet,

Capitalibus hisce quaestionibus exsolutis, duo alia, quae Vacherotus de Richardo asseruit, breviter expendenda nobis sunt ¹. Horum primum est, Richardum in ea sententia fuisse, quod animus praecipue *per amorem* in supremo gradu contemplationis cum Deo coniungitur, eumque hanc ob rem a ceteris aetatis suae Mysticis distinguere ². Alterum est, Richardum in hoc supremo gradu contemplationis plures alios gradus agnovisse, scilicet reditum animae in se ipsam, simplificationem, raptum, alienationem mentis, translationem in Deum, et resurrectionem ³. At, quod ad primum attinet, Richardus procul dubio docuit amorem esse principium, per quod Deus gratiam contemplationis homini largitur, et principium, per quod homo contemplationem meretur, quia Deus, eo quod homines amat, gratiam contemplationis ipsis imperitur, et homo, eo quod Deum amat, gratiam contemplationis assequitur. Verum, contemplationem, Richardi sententia, in amore consistere negamus, quia contemplatio actio est animae intelligentis, non vero diligenter. Audiat ipsemet Richardus: « Prius necesse est bona Domini
« in terra viventium credere, sperare, diligere, multum-
« que desiderare, quam detur nobis cognoscere, et in-
« telligere, facie ad faciem videre. *Nisi*, inquit, *credide-*
« *ritis, non intelligitis. Qui diligit me*, inquit, *diligetur*

quanta iniuria Rousselot (*Op. cit.*, t. I, p. 333, ed. cit.), et Haureau (*Op. cit.*, c. 12, t. I, p. 324-328, ed. cit.), post Tennemann (*Hist. phil.*, germ., t. VIII, p. 277, ed. cit.), Richardum scepticismo fuisse asseruerint. Sed hac de re in *Criteriologia*.

¹) *Op. cit.*, loc. cit., p. 133-135.

²) Vacherotus nonnulla loca ex tractatu *De gradibus charitatis* attulit, quae brevitatis ergo, omittimus.

³) « In primo gradu Deus intrat ad animum, et animus redit ad se ipsum. In secundo gradu ascendit supra se ipsum, et elevatur ad Deum. In tertio gradu animus elevatus ad Deum totus transit in ipsum. In quarto animus exit propter Deum, et descendit sub semetipsum. In primo reducitur, in secundo transfertur, in tertio transfiguratur, in quarto resuscitatur » ; *De quatuor gradibus violentiae charitatis*.

« a Patre meo, et manifestabo ei meipsum. Manifestatio-
 « nem ergo praecedit dilectio, et dilectionem sequitur
 « manifestatio ¹ ».

Quod ad alterum attinet, advertendum est Richardum in duobus tractatibus *De gradibus charitatis* ², et *De quatuor gradibus violentae charitatis* ³, egisse non de contemplatione naturali Dei, sed de contemplatione Dei, ad quam animae purae, ut saepe diximus, ob singulare donum Dei, interdum extolluntur; quocirca cuncti gradus, quos Richardus in ea recensuit, et descripsit, non alio sensu, quam quo antea diximus, intelligi debent. Pauca verba ex utroque tractatu afferamus, quae rem aperte declarant. In primo Richardus scripsit magis orationi, quam perscrutationi vacandum esse iis, qui ad contemplationem pervenire volunt, quia Deus vult, ut homo illam devota oratione promereatur. « Solet tamen, ait, « facilius in his patere ingressus pie pulsantibus, quam « subtiliter perscrutantibus. Pulsat qui affectat, et qui « orat, et pulsanti aperitur . . . Sic Deus prius vult « a se requiri etiam quod promittit, et ideo quod dare « disposuit, prius promittit, ut rogandi ausum praebeat, « et quod daturus gratis erat, devota promereatur ora- « tio ⁴ ». In altero autem explicans illud Oseae: *In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis*, manifestis verbis monuit gradus violentae charitatis esse donum gratuitum Dei. « Sed, subdit, qui sunt isti funiculi « Adam primi parentis nostri, nisi munera Dei? Quae, « inquam, sunt ista charitatis vincula, nisi Dei benefi- « cia? Bona naturae, gratiae et gloriae. His enim bene- « ficentiae vinculis obnoxium fecit, et benevolentiae de- « bitorem constituit. Naturam condidit, gratiam contulit, « gloriam repromisit. Ecce funiculus triplex: Dona con- « ditionis, bona iustificationis, praemia glorificationis ⁵ ».

¹) De *exterm. mali, et promot. boni*, part. I, tract. 2, c. 5, p. 10.

²) *Op. ed. cit.* p. 349-355. — ³) *Ibid.* p. 355-363.

⁴) *C. 3*, p. 352 ed. cit.

⁵) Pag. 356 ed. cit. Hic tractatus per capita non dividitur.

ARTICVLVS QVADRAGESIMVS PRIMVS

*An s. Bonaventura, et s. Thomas neoplatonicam
de facultatibus animae doctrinam amplexati
sint, inquiritur*

Post Hugonem, et Richardum a s. Victore in mysticismi catholici historia s. Bonaventura primum locum iure optimo sibi vindicat; si quidem, etsi Albertus M., s. Thomas, aliique potiora fundamenta mysticismi huc illuc explicuissent; tamen nemo eorum hoc in opere ex industria versatus est. S. Bonaventuram neque Areopagitae, neque Hugonis, et Richardi sectatorem dici posse Vacherotus autumavit. Etenim, si, perinde ac duo Abates s. Victoris, pantheismum Areopagitae vitavit, tamen, secus ac ipsi, non pauca placita metaphysica ex Areopagitae, et Scoti Erigenae libris in mysticam suam theologiam derivavit ¹. Ast hoc iudicium Vacheroti de fontibus mysticae theologiae s. Bonaventurae falsum esse ex iis, quae adversus cel. Rationalistam Galliae ante disseruimus, perspicere cuique licet. Certe, s. Bonaventura de mysticis doctrinis subtilius, et penitius, quam Hugo, et Richardus a s. Victore disputavit, quippe quod in florentissima aetate philosophiae vixit, atque in eius studiis adprime versatus fuit. Certe quoque, placita philosophica, quibus s. Bonaventura dogmata theologiae mysticae declaravit, cum philosophumenis Areopagitae consentiunt, quia Doctor Seraphicus s. Dionysii, ne de s. Augustino dicamus, cuius Vacherotus mentionem haud fecit, sententias constanter allegavit. At vero, exinde haud fluit s. Bonaventuram Hugonis, et Richardi discipulum minime fuisse. Namque Areopagita non speculativum, uti Vacherotus pugnaciter contendit, sed experimentalem, uti a nobis ostensum est, mysticis-

¹) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 135-140.

num in cunctis suis libris tradidit, et duo Abates s. Victoris Areopagitam, tamquam ducem, et magistrum suum, saepissime laudarunt. Scoti Erigenae vero, quaecumque sit indoles suae philosophiae, s. Bonaventura, aequae ac eius antecessores Hugo, et Richardus, nullam mentionem fecit; ast eum, aequae ac Areopagitam, s. Augustinum, s. Anselmum, aliosque antiquos quandoque procul dubio laudasset, si ex eius fontibus quoque hortos suos irrigasset. Itaque illud exploratum nobis videtur s. Bonaventuram vestigiis Areopagitae, s. Augustini inter veteres, et Hugonis, ac Richardi a s. Victore inter scriptores mediae aetatis ita instituisse, ut ea, quae Areopagita, et s. Augustinus tradidere, et duo Abates s. Victoris ex eorum libris excerpta ad quemdam ordinem revocarunt, aristotelicae philosophiae ope latius, subtiliusque evolve-ret, atque ad absolutae scientiae formam redigeret.

Quidquid de origine theologiae mysticae s. Bonaventurae sit, ipsemet Vacherotus ingenue asseruit eum, etsi locutiones Orientalium Philosophorum ad rerum originem significandam, Pseudo-Areopagitae exemplo, usurpasset, nihilominus ab eorum, perinde ac Areopagitae, pantheismo cavisse, quia illis locutionibus non aliud, nisi liberam productionem rerum ex nihilo designatam voluit⁴. Quamobrem duo tantummodo hic expendamus oportet, eaque sunt 1° num s. Bonaventura interiorem cognitionem Dei eo modo admiserit, quo a Neoplatonicis explicata fuit; 2° num facultates ratione superiores in anima agnoverit, per quas haec ad interiorem illam cognitionem pervenit.

Vt ea, quae dicturi sumus, plane intelligantur, observatio, quae ad mysticismi intelligentiam plurimum confert, praemittenda nobis est. Theologus Mysticus, cum tradit, quomodo anima e sensibus profecta, et per diversas naturas rerum, veluti totidem gradus mysticae scalae, ascendens, ad apicem eiusdem scalae, nempe ad

⁴) *Op. cit.*, *ibid.*

intuitionem Dei, pervenit, naturas rerum, aliter ac Philosophus, et Theologus scholasticus, considerat. Namque Philosophus naturas, proprietatesque rerum eo animo considerat, ut quomodo mens humana, naturalibus suis viribus innixa, ex illis naturam, et proprietates Dei, quoad eius fieri potest, cognoscere possit, discipulum edoceat. Principium, quo innititur, hoc est, quod, Deus, cum causa suprema rerum sit, perfectiones rerum excellentiori modo, quam in ipsis rebus sunt, continere debet. Theologus scholasticus vero naturas rerum considerat, ut illarum cognitione mysteria christianae religionis, quae divina revelatione innotescunt, quodammodo declarare, et nominare queat. Ipse hisce principiis innititur, nempe quod, cum tota Trinitas ad creationem mundi concurrerit, necesse est, ut in rebus naturalibus quaedam adumbratae similitudines ipsius sint, et quod Deus generis humani redemptionem mediis, licet supernaturalibus, tamen naturae humanae accommodatis, perficere debuit. Denique Theologus mysticus docet, quomodo eadem mens humana, supernaturalibus auxiliis adiuta, in rebus, utpote quae similitudines, imagines, effigies Dei sunt, infinitam pulcritudinem, bonitatemque Eius admirari studeat, ut ex hac admiratione amore erga Deum exardescat, et paulatim supra omnes res a Deo creatas assurgens, Eum non in operibus suis, sed ipsum in se contempletur ¹. Id luculenter s. Bonaventura innuit in libello *De reductione artium ad theologiam*. In hoc enim, postquam multis exemplis e philosophia naturae, et e philosophia morum

¹) Iuvat, exempli gratia, videre, quomodo sensilia, quae sunt primi duo gradus scalae mysticae, Mysticus consideret. « Aperi
« ergo, ait s. Bonaventura, oculos, aures spirituales admove, la-
« bia tua solve, et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum
« tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et ho-
« nores, ne forte contra te universus orbis terrarum consurgat.
« Nam ob hoc pugnabit orbis terrarum contra insensatos, et e
« contra sensatis erit materia gloriae, qui secundum prophetam
« possunt dicere: Delectasti me, Domine, in factura tua, et in ope-
« ribus manuum tuarum exultabo »; *Itiner. mentis ad Deum*, c. 2.

sumtis aliqua mysteria theologiae Scholasticae, et theologiae mysticae ¹ declarare studuit, conclusit hunc in modum:

« Et sic patet, quomodo multiformis sapientia, quae
 « lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni
 « cognitione, et in omni natura. Patet etiam, quomo-
 « do omnes cognitiones famulantur theologiae. Et ideo
 « ipsa assumit exempla, et utitur vocabulis pertinentibus
 « ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampla
 « sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sen-
 « titur, sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus ² ».

Hinc idem Doctor diversos modos exponens, quibus ad

¹) Duo exempla ad theologiam mysticam, de qua hic agimus, pertinentia afferamus. Postquam sanctus Doctor principia, per quae corpus cum anima naturaliter unitur, innuit, illico subdit: « Secundum hoc etiam intelligitur, quod Deus non praestat vitam animae, nec ei etiam unitur, nisi sit humida per gemitum compunctionis, et pietatis, et nisi sit spiritualis per contemptum omnis terrenitatis, et nisi sit calida per desiderium ipsius dilecti, et patriae coelestis. Ecce qualiter in philosophia naturaliter latet sapientia Dei ». Hoc ipsum exemplo rectitudinis, quae in quantitate continua locum habet, declaravit: « In consideratione rectitudinis manifestatur Dei, et animae unio. Cum enim Deus sit sursum, necesse est quod apex ipsius mentis sursum erigatur. Hoc autem est, cum rationalis assentit primae veritati propter se, et super omnia, cum irascibilis innititur summae largitati, et cum concupiscibilis adhaeret bonitati; tunc qui hoc modo adhaeret, unus spiritus est cum Deo ».

²) *Vita illuminativa*, quam s. Bonaventura hoc in loco innuit, *cogitationem, meditationem, et contemplationem* Mysticorum (vid. p. 522, et 523) complectitur. Qua de re sciendum est Theologos Mysticos tres vitas animae christianae admisisse, nempe *purgativam, illuminativam, et unitivam*. In prima, anima a vitiis per peccatum contractis, quae eam a Deo separant, se purgat. In secunda, anima a vitiis purgata radios divinae veritatis per tres actiones, quas modo diximus, in se recipit, et reverberat. In tertia, anima divinae veritatis lumine perfusa cum Deo modo arcano, et indicibili unitur. Consulere hac de re licet, ne de recentioribus dicamus, libros Richardi, et s. Bonaventurae, et quod ad primum attinet, praecipue, *De exterm. mali, et de promot. boni, De praep. animi ad contempl.*, et *De statu inter. hominis*, quod ad alterum vero, *Diaeta salutis, Itiner. mentis ad Deum*, et *De septem itineribus aeternitatis*.

rerum divinarum cognitionem ducimur, inquit: « In di-
 « vina manu ducimur per ipsius animae rationalis poten-
 « tias, naturaliter insitas, quantum ad earum operationes,
 « habitudines, et habitus scientiales. . . Manu ducimur
 « etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc
 « gratuitis virtutibus, sensibus spiritualibus, et mentalibus
 « excessibus. . . Manuducimur nihilominus per hierarchicas
 « operationes, scilicet purgationis, illuminationis, et per-
 « fectionis; mentium humanarum ¹ ».

Huius rei autem luculentissimum argumentum Doctor Seraphicus in libello, quem *Itinerarium mentis ad Deum* inscripsit, nobis suppeditavit. Ipse enim, cum in sex alis Seraphim, qui sancto Francisco in monte Alverniae apparuit, sex gradus mysticae scalae perspexisset, exposuit, quomodo sensilia, et intelligibilia considerata ab anima sint, ut ad superintelligibilium contemplationem assurgere valeat. Pauca, quibus illius libelli propositum aperitur, ex *Prologo* adducamus: « Nam per senas alas
 « illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspen-
 « siones, quibus anima, quasi quibusdam gradibus, et
 « itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exta-
 « ticos excessus Sapientiae Christianae. Via autem non
 « est, nisi per ardentissimum amorem crucifixi ». Et paulo post: « Effigies igitur sex alarum seraphicarum
 « insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis
 « incipiunt, et perducunt usque ad Deum, ad quem
 « nemo intrat recte, nisi per Crucifixum ». Quocirca investigationi, circumspectioni, aliisque mediis naturalibus cognoscendi virtutes supernaturales adiungendas illis esse dixit, qui per sex gradus contemplationis ad arcanam, et indicibilem unionem cum Deo ascendere velint:
 « Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum,
 « per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum,
 « primum quidem lectorem invito, ne forte credat,
 « quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio

¹) *Itin.*, c. 4.

« sine devotione, investigatio sine admiratione, circum-
 « spectio sine exultatione, industria sine pietate, scien-
 « tia sine charitate, intelligentia sine humilitate, stu-
 « dium absque divina gratia, speculum absque sapien-
 « tia divinitus inspirata ». Hanc ob rationem in Prolo-
 go ad *Mysticam Theologiam* scripsit sapientiam divinam,
 quam animae sanctae ex arcana unione sui cum Deo
 adquirunt, secus ac Philosophiam, et Theologiam scho-
 lasticam, non posse ab ullo tradi. « Igitur, ait, reli-
 « cta humana sapientia, curiositate scientiae inutilis,
 « argumentationum, et opinionum capturis, religiosa ani-
 « ma per amoris ascensionem ad fontem omnium de-
 « siderando ascendat, in quo solo reperiat veritatem.
 « Sed, quia haec summa sapientia non potest ab homi-
 « ne edoceri, subditur, quomodo quilibet, quantumvis
 « laicus, in schola Dei existens, hanc sapientiam ab
 « ipso immediate recipiat super omnem intellectum, per
 « amoris effectum, quam nullus philosophus, nullusque
 « alius scholaris, saecularisque magister, nulla humana
 « intelligentia, quantumcumque studeat, apprehendit ».

His praestitutis, ad duas quaestiones, quas proposui-
 mus, excutiendas accedamus. Et quod ad priorem atti-
 net s. Bonaventura, Vacheroti iudicio, etsi senserit Deum
 ab anima cognosci posse non solum per seipsam, sed
 etiam per illa, quae extra ipsam, et supra ipsam sunt ¹,
 tamen non melius, et rectius, quam per se ipsam, ab
 ea cognosci ².

At primo, s. Bonaventura, uti ex dictis patet, non
 est locutus de cognitione Dei, quam anima per vires
 naturales cognoscendi assequitur, quemadmodum Neo-

¹) « Quoniam autem contingit contemplari Deum, non extra
 « nos, et intra nos, verum etiam supra nos; extra nos per vesti-
 « gium, intra nos per imaginem, et supra nos per lumen, quod
 « est signatum supra mentem nostram »; *Itin. mentis ad Deum*, c. 5.

²) « Multi multa sciunt, et seipsos nesciunt, alios inspiciunt, et
 « seipsos deserunt, Deum quaerentes per exteriora, deserentes
 « sua interiora, quibus interior est Deus »; *Soliloq.*, c. 1.

platonici, sed de cognitione Dei, quam anima, gratiae divinae subsidio, adquirit. Re vera, ipse de hoc genere cognitionis in suis opusculis mysticis constanter locutus est. Vt nonnulla loca afferamus, in eodem *Itinerario* scripsit animam humanam non posse videre se, et Deum in se, nisi gratia, quam per Adae peccatum amiserat, per I. Christum in ea restauretur: « Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat, et adiiciat, ut resurgat, non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui, et aeternae veritatis in seipsa, nisi veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae facta fuerat in Adam. Vnde, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae, et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in seipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo, qui dicit: *Ego sum ostium* ¹ ». Atque alibi explicans, quomodo anima supra se, hoc est, supra vires suas assurgere queat, ut Deum in se videat, scribit: « Quod anima videat Deum in se, hoc non est, quia anima possit supra Deum, sed magis quod Deus possit supra ipsam, adeo ut anima per divinam potentiam, et influentiam elevetur supra ipsam ² ». Secundo, Doctor Seraphicus iure optimo contendit cognitionem Dei, quam anima rationalis per seipsam adquirit, cognitione Dei per res sensiles acquisita esse longe praestantior. En momenta rationis, quibus hoc suum pronuntiatum fulcivit: « Naturalis enim philosophia ipsam causam omnium per hoc, quod apparet in sensibilibus creaturis, cognovit Creatorem, affirmans infallibili argumento, quod tanta creaturarum bonitas, tam mirabilis ordo, tanta earundem immensitas, non nisi ab uno omnipotentissimo Creatore prodiit, secundum illud Apostoli: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sem-*

¹) C. 4.—²) In lib. III Sent., Dist. XIV, a. 1, q. 3 ad arg.

« *piterna eius quoque virtus, et divinitas; et sic venit*
 « *philosophus ad cognitionem. Sed, cum totus mundus*
 « *nihil sit in comparatione spiritus rationalis . . . to-*
 « *tus mundus est sicut parvus ludus, in quo paululum*
 « *apparet pulchritudo respectu mentis Angelicae, vel*
 « *humanae. Vnde, quia nihil de intimis mentis condi-*
 « *tionibus habuerunt, stricta, et mendica est naturalis*
 « *cognitio, et huic sapientiae, quantum distat ortus ab*
 « *occidente, incomparabiliter substernitur* ¹ ».

Quod ad secundam quaestionem spectat, Vacherotus asseruit s. Bonaventuram sex facultates in anima admis-
 sisse, quae sex gradibus scalae mysticae respondent ².
 Ad id probandum ex *Itiner.* adduxit haec pauca verba:
 « Sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus po-
 « tentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad
 « summa, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus,
 « intelligentia, apex mentis, seu synderesis scintilla ³ ».

Antequam veram sententiam s. Bonaventurae exponamus, advertendum est locum a Vacheroto laudatum nihil prae se ferre, quod Seraphicum Doctorem sex potentias in anima recensuisse demonstret. Etenim ipse non aliud in eo asseruit, quam sex esse gradus potentiarum, per quos anima ad contemplationem Dei pervenit. At plures gradus in eadem facultate intelligendi admittere haud repugnat; si quidem, cum facultas intelligendi sit immaterialis, diversa munia obire potest ⁴, ob idque diversos gradus in ea ab se distinguere licet.

Iamvero, rationem, intellectum, intelligentiam, et apicem mentis, seu sapientiam, s. Bonaventurae iudicio, non quatuor diversas facultates cognoscendi, sed quatuor diversos munia unicae facultatis intelligendi esse indubium est.

Quod ut planum, apertumque fiat, sciendum est s. Bonaventuram eodem modo, quo sex gradus facultatum se-

¹) *Myst. Theol.*, c. 3 partic. 1.

²) *Op. cit. ibid.*—³) C. 1.—⁴) *Vid. p. 380, not. 1, et 2.*

cundum Hugonem descripsit, secundum eundem Hugonem supra imaginationem, omisso *apice mentis*, seu *sapientia*, *rationem*, *intellectum*, et *intelligentiam* posuisse, atque horum obiectum ita prorsus, uti Hugonem, definiisse. « Ratio, inquit, est ea vis animae, quae rerum
« corporearum corporeas formas, naturas, differentias,
« propria et accidentia omnia percipit incorporea, sed
« non extra corpora, nisi ratione existentia. Abstrahit
« enim in corporibus, quae fundantur a corporibus, non
« actione, sed consideratione. Intellectus est ea vis ani-
« mae, quae invisibilia percipit, ut Angelos, daemones,
« animas, et omnem spiritum creatum. Intelligentia est
« ea vis animae, quae immediate supponitur Deo; cer-
« nit quidem ipsum summum verum, et vere incom-
« mutabile¹ ».

Sed certum in primis est sanctum Doctorem *rationis*, *intellectus*, et *intelligentiae* vocibus non designasse tres facultates specie diversas, sed unicam facultatem, prout haec diversis officiis fungitur. Et sane, Doctor Seraphicus obiectum cognitionis intellectivae ab obiecto appetitus distinguens, in universum statuit obiectum omnis cognitionis intellectivae esse verum, prout verum est. « Bonum, ait, in
« quantum bonum, est obiectum affectus, non intellectus.
« Intelligentiae autem, et memoriae obiectum est verum
« sub ratione veri, vel bonum sub ratione veri² ». Quo in loco sanctus Doctor, praeterquam quod intellectus, et intelligentiae voces promiscue adhibuit, haud latenter significavit verum, prout est verum, esse obiectum unicum cognitionis. Atqui obiectum rationis, intellectus, et intelligentiae, quocumque modo haec omnia explicantur, est verum, prout est verum. Ergo obiecta rationis, intellectus, et intelligentiae sunt obiectum unicum cognitionis. Iam, quoniam unicum obiectum cognitionis, secun-

¹) *Centiloq.*, part. III, § 23; cf *De septem itineribus aeternitatis*, *De tertio itin.*, Dist. IV, art. 3; *De septem donis Sp. S.*, *De dono intell.*, c. 2 etc.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, dub. 1.

dum doctrinam eiusdem s. Bonaventurae ¹, unicam facultatem animae arguit, sanctum Doctorem rationem, intellectum, et intelligentiam pro facultatibus specie differentibus minime habuisse tenendum est.

Ad haec, idem sanctus Doctor saepe asseruit rationem, intellectum, et intelligentiam esse tres aspectus vis intellectivae animae, scilicet, prout ipsa vel ad inferius, vel ad par, vel ad superius spectat. Afferamus brevem locum, in quo illud quoque notatu dignum est sanctum Doctorem, principalem divisionem facultatum innuentem, intellectum a ratione haud discriminasse: « Spiritualis (vis),
« idest spiritus regitiva, dividitur aliquando secundum
« naturam intellectivam, et affectivam . . . Aliquando
« secundum aspectus, ut cum dividitur cognitiva in rationem, quae aspicit ad inferius, et intellectum, qui
« aspicit ad par, et intelligentiam, quae aspicit ad superius. . . Prima est divisio principalis in intellectum,
« et affectum, sive cognitivam, et affectivam, sive in
« rationem, et voluntatem ² ». Iamvero, nullum dubium est, quin s. Bonaventura per hos tres aspectus non tres facultates intelligendi, sed tria officia eiusdem facultatis designaverit. Ipse enim in primis diserte dixit divisionis facultatis cognitrivae, quae per diversos eius aspectus fit, fundamentum non esse naturam ipsius facultatis, sed diversitate obiectorum, ad quae facultas refertur. « Notandum est, scribit, quod multis modis consueverant
« auctores divisionem potentiarum accipere. Aliquando
« secundum naturam ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiae animae in vegetabilem, sensibilem,
« et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectivam, et
« effectivam . . . Aliquando vero fit divisio potentiarum
« secundum aspectus, sicut dividitur potentia cognitiva
« in rationem, intellectum, et intelligentiam, secundum
« quod aspicit ad inferius, ad par, et ad superius ³ ».

¹) Cf p. 245.—²) *Centiloq.*, part. III, § 22.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part, I, a. II, q. 3 *resol.*

Atqui diversitas obiectorum, quae facultates natura differentes non expostulat, non est diversitas specifica, quia obiecta specie diversa nonnisi ad facultates specie differentes referri queunt, et differentia specifica nonnisi inter res natura differentes existere potest. Ergo divisio facultatis cognitrices, quae per eius diversos aspectus fit, non est divisio facultatis genericae in facultates, quae specie differunt. Restat igitur, ut divisio facultatis per diversa eius officia sit.

Accedit, quod munia, quae s. Bonaventura rationi, intellectui, et intelligentiae tribuit, eadem fere sunt, quae eum rationi inferiori, et rationi superiori assignasse vidimus; si quidem obiectum rationis obiecto rationis inferioris, et obiecta intellectus, et intelligentiae obiecto rationis superioris respondere videntur. Atqui ratio superior, et ratio inferior, uti a nobis ostensum est, s. Bonaventurae sententia, una, eademque facultas est, quae ex diversitate officiorum dumtaxat in superiorem, et in inferiorem dividitur ¹. Ergo ratio, intellectus, et intelligentia una, eademque facultas, secundum s. Bonaventuram, sunt. Idem ex eo comprobatur, quod ratio superior, et ratio inferior, aequae ac ratio, intellectus, et intelligentia, respectus animae, prout haec spiritualis est, a s. Bonaventura dictae sunt. « Ipsa anima, scribit, in quantum spiritus, dicitur duplicem habere aspectum. Vnum respectu inferiorum, et unum respectu superiorum, secundum quod dicit Augustinus, quod anima duas habet partes, scilicet unam ad superiora respicientem, et aliam ad inferiora. Inferiorem magistri appellant rationem, superiorem vero intellectum ² ». Hinc, si s. Bonaventura ratione superiorem, et inferiorem pro diversis facultatibus non habuit, eum ne rationem quidem, intellectum, et intelligentiam pro tribus diversis facultatibus animae habuisse dicendum est.

¹) Vid. p. 292, 341, 364, 379, 380, etc.

²) *Centiloq.*, part. III, § 20.

Neque illud omissum volumus, Doctorem Seraphicum aliquando uni rationi, aliquando autem uni intellectui tribuisse ea omnia munia, quae in loco a Vacheroto allato, aliisque permultis rationi, intellectui, et intelligentiae seorsum tribuit, proindeque unica voce rationis, aut intellectus rationem, intellectum, et intelligentiam significasse. Re vera, in *Centiloq.* scribit: « Per
« rationalem (vim) est anima habilis ad cognoscendum
« aliquid infra se, et supra se, in se, et iuxta se; co-
« gnoscit siquidem Deum supra se; se in se; Angelum
« iuxta se; et quicquid coeli continetur ambitu infra
« se ¹ ». Et alibi: « Intellectus, qui est ianua considera-
« tionum scientialium, partim est a dictamine naturae,
« sive a lumine interiori; partim ex certitudine expe-
« rientiae, sive a lumine exteriori: partim ex illustra-
« tione lucis aeternae, sive a lumine superiori ² ». Iam, si sanctus Doctor rationem, intellectum et intelligentiam esse facultates specie differentes existimasset, omnes quidem communi aliqua voce, sed non voce alicuius illarum, eoque minus cunctarum infimae, nempe rationis, designare potuisset. Ergo rationem, intellectum, et intelligentiam non esse, iudicio s. Bonaventurae, tres facultates animae specie diversas dicendum est.

Illud quoque certum est s. Bonaventuram in ea sententia fuisse, quod mens humana munera intellectus, et intelligentiae obire nequit, nisi specialibus gratiae auxiliis adiuvetur. Id sanctus Doctor interdum de ipso intellectu, et intelligentia, interdum de obiectis suis asseruit. Enimvero, quod ad primum attinet, in cap. primo *Itinerarii*, postquam sex gradus potentiarum, quos diximus commemoravit, inquit: « Quicumque vult in Deum ascen-
« dere, necesse est, ut, vitata culpa deformante natu-
« ram, naturales potentias exerceat ad gratiam reforman-
« tem, et hoc per orationem, ad iustitiam purificantem,

¹) *Centiloq.*, part. III, § 23; cf *Pharetrae* lib. I, c. 7.

²) *Luminaria Eccl.*, Serm. 3.

et hoc in conversatione , ad scientiam illuminantem ,
 et hoc in meditatione , ad sapientiam perficientem , et
 hoc in contemplatione . Sicut igitur ad sapientiam nemo
 venit , nisi per gratiam , iustitiam , et scientiam , sic
 ad contemplationem nemo venit , nisi per meditatio-
 nem perspicuam , conversationem sanctam , et oratio-
 nem devotam . Sicut igitur gratia fundamentum est
 rectitudinis voluntatis , et illustrationis perspicuae ra-
 tionis , sic primo orandum est nobis , deinde sancte
 vivendum , tertio spectaculis veritatis intendendum , et
 intendendo gradatim ascendendum , quousque venia-
 tur ad montem excelsum , ubi videatur Deus deorum
 in Sion » . De intellectu autem en quid speciatim sanctus
 Doctor scripsit : « Intellectus est ea vis animae , qua de divi-
 nis , quantum homini possibile est , cognoscitur ad coe-
 lestia arcana penetranda , quae penetrari non possunt ,
 nisi per spiritum eius , qui etiam profunda Dei scru-
 tatur . Vnde Apostolus dicit : Nobis autem revelavit
 Deus , per spiritum suum , qui omnia scrutatur etiam
 profunda Dei ¹ » . Quod vero ad obiecta intellectus , et
 intelligentiae spectat , anima , uti diximus , per intelle-
 ctum , et intelligentiam , secundum s. Bonaventuram ,
 supra se ipsam extollitur , et cum Deo coniungitur . At-
 qui id animam nonnisi per divinae gratiae auxilium
 posse consequi idem sanctus Doctor saepe docuit . Anima
 igitur munia intellectus , et intelligentiae , nonnisi opitu-
 lante gratia Dei , obire potest . En pauca , et brevia
 eius loca : « Supra nos levare non possumus , nisi per vir-
 tutem superiorem nos elevantem . Quantumcumque
 enim gradus interiores disponantur , nihil fit , nisi divi-
 num auxilium comitetur ² » . « Nullus , alibi ait , omnino
 ad illud Summum Bonum dignus est pervenire ,
 cum sit omnino supra omnes limites naturae , nisi a
 Deo condescendente sibi elevetur ipse supra se . Deus

¹) *De sept. don. Sp. S., De dono intell., c. 2.*

²) *Itiner. ment. etc., c. 1.*

« autem non condescendit per sui essentiam incommu-
 « tabilem , sed per suam influentiam ab Ipso manan-
 « tem , nec spiritus elevatur supra se per situm loca-
 « lem, sed per habitum deiformem ¹ ». Explicatius vero
 hoc in loco: « Ad hoc, quod illi (summo bono) unia-
 « mur , necessario intervenit duplex medium. Medium
 « unum, per quod anima nata est uniri alii a se diver-
 « so, et hoc est potentia. Aliud speciale, vel spirituale,
 « quod ipsam sublevet, et hoc est virtus ² ».

Coronidis loco, e re est aliud caput doctrinae s. Bonaventurae breviter discutere, in quo Doctorem Seraphicum sibi contradixisse Vacherotus insinuare videtur. Hic Rationalista scripsit s. Bonaventuram, ubi de unione animae cum Deo disseruit, Areopagitae, non vero Scholae s. Victoris, uti in reliquis, discipulum se praebeuisse, idque ex eo patescere, quod in illa unione describenda, et explicanda iisdem Areopagitae verbis utatur ³. Ast hoc in loco Vacherotum ipsis eius verbis erroris redarguere nobis licet. Re vera, ipse asseruit animam, secundum s. Bonaventuram, 1° in supremo gradu contemplationis cum Deo coniungi secundum *amorem*, non vero secundum *substantiam*, ita ut unio animae cum Deo in amore consistat ⁴; 2° ad hanc unionem non naturae, aut ullius artis humanae ope, sed peculiaribus gratiae auxiliis pervenire ⁵. Iamvero, si haec duo s. Bo-

¹) *Breviloq.*, part. 5, c. 1.—²) *In lib. I Sent.*, Dist. I, dub. ult.

³) *Op. cit.*, ibid. p. 140.

⁴) En locus, quem ex opusc. *De septem gradibus contemplationis* attulit. « Extasis est, deserto exteriori homine, suipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio ad superintellectualem « divini fontis amorem ».

⁵) Ipse ex opusc. *Stimul. amor.*, part. II, c. 7, haec verba excripsit: « Quoniam igitur ad hoc nil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni: parum dandum est linguae, et plurimum internae notationis... Si autem quaeris, quomodo haec fiant? Interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; non lucem, sed ignem ».

naventura reapse docuit , perspicuum est unionem animae cum Deo , prout a s. Bonaventura explicata fuit , multum discriminari ab *identificatione* , quam Areopagitam secundum Neoplatonicos propugnasse Vacherotus iniuria contendit. Etenim , si unio animae cum Deo in *identificatione* unius cum altero consisteret , ipsa procul dubio fieri deberet , συνιδῶνς , seu, uti Schola ait, *substantialiter* , quia anima cum Deo unum , idemque evadere non posset, nisi una utriusque substantia fioret, et *naturaliter*, nempe ex ipsis naturae suae viribus, quia ipsam, uti a Neoplatonicis traditum est, a naturali, et necessaria evolutione Dei, sive Absoluti, oriri oporteret. Atqui unio animae cum Deo, secundum s. Bonaventuram, ipso Vacheroto monente, per *amorem*, qui realem distinctionem inter amantem , et amatum exposcit , et per gratuitam supernaturalium donorum largitionem efficitur. Ergo unio animae cum Deo, secundum s. Bonaventurae doctrinam , ab identificatione Neoplatonicorum , quam Vacherotus Areopagitae per summam iniuriam tribuit , longissime abest. Itaque s. Bonaventura etiam in hoc capite, quemadmodum in reliquis huiusce controversiae, Scholae s. Victoris vestigia pressit , neque idcirco ab Areopagita dissensit , quia praeclarissima Schola s. Victoris hac etiam in re Areopagitam secuta fuit. Quocirca illud, quod ab initio monuimus, in universum tenendum est, nempe s. Bonaventuram Areopagitae, et Scholae s. Victoris doctrinam mysticam amplexatum esse , eamque subtilibus disquisitionibus explanasse.

Doctrina s. Bonaventurae a Rationalistarum calumniis vindicata, necesse est, ut aliquid de s. Thoma dicamus. Bouillettus ¹ s. Thomam, et ante eum Guntherus, eiusque sectatores ² , cunctos Scholae Doctores neoplatonismi redarguerant non ex ea parte, quae dynamologiam, sed ex ea , quae anthropologiam , et cosmologiam spe-

¹) Vid. quae de eo diximus p. 487.

²) Vid. eorum opera, quae in *Dynam.* vol. II, p. 311, not. 1, citavimus.

ctat : quocirca hac de re illos adversarios nacti non sumus. At non defuere, qui, Giobertium¹ secuti, s. Thomam, Platonis, aut Malebranchii more, rationem, et intellectum, sive duas rationes ab se specie distinxisse pro viribus contenderent. Nos antea fuse ostendimus Aquinatem nostrum neque intellectum a ratione, neque rationem, quae circa absolutum, a ratione, quae circa contingens versatur, tanquam duas facultates, sed tanquam diversa officia eiusdem facultatis discriminasse. In praesentia restat, ut, quomodo sanctus Doctor facultatem intelligendi relatum ad theologiam mysticam consideraverit, inspiciamus.

Atque in primis, ne de Alberto M., Aquinatis nostri praeceptore, omnino taceamus, hic rationem, intellectum, et intelligentiam eodem modo, ac ab Hugone, et Richardo factitatum fuerat, inter se distinxisse videtur. Namque in librum *De coel. Hier.* scripsit: « . . . rationis esse dicitur, quod intelligimus, ita quod per
« principia rationis illud attingamus . . . Intellectus
« dividitur contra intelligentiam, quae est de rebus divinis, intellectus vero de creatis spiritibus² ». Verum, s. Thomas, quoties discrimen inter intellectum, et intelligentiam innuit, illum ab hac, tanquam potentiam ab actu, discriminavit, atque intelligentiam dixit esse proprie illum statum intellectus possibilis, qui intellectus *adeptus*, sive intellectus *in actu*, a Philosophis vocabatur:
« Dicendum, quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere.
« . . . Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur, sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia. Innuitur enim talis divisio etiam a Philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus,

¹) *Error. filos.*, Lett. XII, t. III, p. 137, et 145, Capolago 1846. Aliud de hac doctrina s. Thomae iudicium tulerat in suo op. *Introd.* part. 2, vol. II, n. 52, p. 892, et 893, Brusselle 1840.

²) *In lib. De Coel. Hier.*, c. I, Dubia ad 1, *Opp.* t. XIII, p. col. 1, ed. cit.

« scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu,
 « et adeptum; quorum quatuor intellectus agens, et pos-
 « sibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus
 « est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria
 « distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis:
 « Qui quandoque est in potentia tantum; et sic dicitur
 « possibilis. Quandoque autem in actu primo, qui est
 « scientia; et sic dicitur intellectus in habitu. Quando-
 « que autem in actu secundo, qui est considerare; et
 « sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus ⁴».

Quod vero ad diversas actiones cognoscendi spectat, quibus anima ad contemplationem mysticam Dei pervenit, s. Thomas neque illas facultatibus specie differentibus tribuit, neque distinctis vocibus *rationis*, *intellectus*, *intelligentiae*, et *sapientiae*, sive *apicis mentis* designavit, sed ab unica facultate intelligendi per diversa auxilia gratiae divinae supra naturales suas vires elevata repetivit. Revera sanctus Doctor constanter docuit, et inculcavit mentem humanam, postquam e sensibus profecta ad intelligibilium cognitionem per vires naturales intelligendi pervenerit, ab intelligibilibus ad cognitionem superintelligibilium divinae gratiae auxilio adiutam assurgere, atque ob speciale ipsius gratiae augmentum eo usque posse progredi, ut ad contemplationem essentiae divinae, sive unionem mysticam sui cum Deo admittatur. Praestat pauca loca ex s. Thomae libris exscribere, ut universa haec doctrina sancti Doctoris, ordine quodam disposita, prae oculis habeatur.

Principio, s. Thomas duplicem cognitionem recensuit, unam, quam anima per naturae suae vires, alteram, quam per gratiam adipiscitur, atque hanc in speculativam, et affectivam distinxit: « Dicendum, quod duplex

⁴) I, q. LXXIX, a. 10 c. Advertendum est s. Thomam vocem *intellectus adepti* aliter, ac Averroem, accepisse; si quidem Averroes illa voce significavit *intellectum separatum*, prout anima eius particeps est (*De Anim.* lib. III, fol. 160 sqq, Patavii 1560), Cons. Renan, *Op. cit.*, part. I, c. 2, § 7, p. 110, et 111, ed. cit.

« est cognitio veritatis: una, quae habetur per naturam;
 « alia, quae habetur per gratiam; et ista, quae habetur
 « per gratiam, est duplex. Vna, quae est speculativa tan-
 « tum; sicut, cum alicui aliqua secreta divinorum reve-
 « lantur; alia vero, quae est affectiva, produciens amorem
 « Dei; et haec proprie pertinet ad donum sapientiae¹ ».

Idem Aquinas modum exposuit, quo cognitio huma-
 na per auxilium gratiae divinae ad res supra ipsam po-
 sitas extollitur. En eius verba, quae nulla commenta-
 tione indigent: « Cognitio, quam per naturalem rationem
 « habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensi-
 « bilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius
 « virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.
 « Et quantum ad utrumque iuvatur humana cognitio per
 « revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus
 « confortatur per infusionem luminis gratuiti; et inter-
 « dum etiam phantasmata in imaginatione hominis for-
 « mantur divinitus magis exprimentia res divinas, quam
 « ea, quae naturaliter a sensibilibus accipimus² ». Aug-
 mentum luminis autem, quo mens humana ad superintel-
 ligibile cognoscendum a Deo donatur, sanctus Doctor *do-
 num intellectus* vocavit: « Lumen naturale nostri intellectus
 « est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid
 « pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lu-
 « mine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam,
 « quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud
 « lumen supernaturale hominis datum vocatur donum in-
 « tellectus³ ».

His generalibus s. Thomae pronuntiatis exploratis, in-

¹) I, q. LXIV, a. 1 c. — ²) I, q. XII, a. 13 c.

³) 2^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 c. Sanctus Doctor monuit lumen gratiae, quo lumen naturale mentis humanae augetur, melius intellectus, quam rationis voce designari, quia mens illud non acquirit ope ratiocinationis, hoc est e noto ad ignotum progrediendo, sed a Deo immediate accipit: « Donum gratiae non procedit ex lu-
 « mine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum; et
 « ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus »;
 2^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 ad 2.

quiramus oportet, quam methodo mens humana, secundum eundem sanctum Doctorem, per supernaturale lumen gratiae ad contemplationem Dei perveniat, et in quo contemplatio consistat. Sanctus Doctor, perinde ac Abates s. Victoris, atque explicatius s. Bonaventura, docuit mentem humanam per illam, quam diximus, sensilium considerationem, propriam Mysticorum, ad intuitivam cognitionem Dei, quae finis contemplationis est, pervenire: « Gregorius (super Ezech.) dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, in quantum ad Dei contemplationem ordinantur, sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam maiestatem, et sapientiam, et beneficia Dei, ex quibus inardescit in eius amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Vnde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum, quo quis divina in rebus creatis, quasi in speculo, inspicit¹ ». Ex his intelligitur, cur ad contemplationem, tanquam ad finem suum, reliquas actiones humanas spectare idem Aquinas monuerit: « Vita contemplativa, ait, ... habet rationem finis respectu aliarum humanarum operationum, quia aliae propter ipsam exercentur. . . . Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Vtitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit² ».

Praeterea, sanctus Doctor doctrinam Richardi de sex gradibus vitae contemplativae ante a nobis allatam³ expli-

¹ In lib. III Sent., Dist. XXXV, q. I, a. 2, sol. 3 c.

² In lib. III Sent., Dist. XXXV, q. I, a. 2, sol. 2 c.

³ Pp. 526, et 527.

cans, diversas actiones, quas humana ratio sive per se solam, sive auxiliis gratiae adiuta ad terminum contemplationis arripiendum exerit, enumeravit, et definivit, quin rationem humanam, prout illas diversas actiones exerit, distinctis rationis, intellectus, aliisque vocibus designaret. « Dicendum, inquit, quod per illa sex designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium. In secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia. In tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia. In quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quae per sensibilia pervenitur. In quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt. In sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quae ratio nec invenire, nec capere potest; quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur¹ ». Quo in loco, ni fallimur, s. Thomas docuit cognitionem intelligibilium in diversis gradibus vitae contemplativae variare ex diversitate modorum, quibus intelligibilia cognoscuntur. Atqui, secundum doctrinam eiusdem s. Thomae, diversitas modorum, quibus aliquod obiectum cognoscitur, non diversitatem facultatum, sed maiorem, aut minorem eiusdem facultatis perfectionem arguit². Ergo cognitio intelligibilium, quam anima in diversis gradibus contemplationis acquirit, s. Thomae iudicio, ad unam, eandemque eius facultatem pertinet.

¹) 2^a 2^{ae}, q. CLXXX, a. 4 ad 3.

²) « Quantum ad modum agendi non diversificantur potentiae, vel habitus per essentiam, sed secundum completum, et incompletum. Quod enim aliquis clarius, vel minus clare videat . . . non diversificat potentiam visivam . . . sed ostendit potentiam . . . esse perfectiorem, vel minus perfectam »; *Qq. dispp., De Ver., q. XIV, a. 7 c.*

Haec de methodo, per quam anima ad contemplationem pervenit, disseruisse satis sit. Quod ad essentiam ipsius contemplationis attinet, s. Thomas, secundum Richardum, docuit amorem ad contemplationem quoque ducere, sed essentiam contemplationis in actu intellectus, non vero in actu amoris consistere. « Dicendum, scribit, quod
 « vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem
 « ipsius contemplati, ex quo procedit. Vnde, cum vita
 « contemplativa consistat in operatione, quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati, quod Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum ¹ ».

At, quandoquidem amor est principium, quod mentem ad contemplationem persequendam movet, s. Thomas advertit contemplationem esse cognitionem *affectivam*, nempe cum affectu coniunctam, indeque oriri, ut anima in contemplatione divinam dulcedinem praegustet. « Est,
 « inquit, cognitio divinae voluntatis, sive bonitatis affectiva, sive experimentalis; dum quis experitur
 « in seipso gustum divinae dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis; sicut de Hierotheo dicit Dionysius 2 c. *De Div. nom.*, quod didicit divina ex
 « compassione ad ipsa ² ».

Denique, ne longius, quam par est, vagemur s. Thomas illud etiam explicuit, quomodo animus naturalem modum cognoscendi praetergrediens ad divinorum contemplationem idoneus fiat. Hoc sanctus Doctor ex eo oriri dixit, quod anima per virtutem Dei ab actione sensilium in ipsam immunis efficitur; si quidem virtus divina, cum superior anima sit, quoties aliquid praeter naturae ordinem in animam agit, hanc supra vires suas extollit: « A
 « naturali modo suae cognitionis (homo) transmutatur,
 « quando a sensibus abstractus aliqua praeter sensum
 « inspicit Aliquando talis abstractio fit

¹) In lib. III Sent., Dist. XXXV, q. I, a. 2, sol. 3 c.

²) 2^a 2^{ae}, q. XCVII, a. 2^a ad 2.

« virtute divina, et tunc proprie elevatio quaedam est,
 « quia, cum agens assimilet sibi patiens, abstractio, quae
 « fit virtute divina, quae est supra hominem, est in
 « aliquid altius, quam sit naturale homini ¹ ». Hanc abstractionem, per quam anima ad divina contemplanda extollitur, non natura, sed Dei beneficio ei convenire s. Thomas saepe monuit: « Dicendum, quod naturale est
 « homini, ut in divina tendat per sensibilibium apprehensionem, secundum illud *Rom. 1, Invisibilia Dei per*
 « *ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed iste
 « modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis ² ». Et paullo inferius: « Dicendum, quod ad modum, et dignitatem
 « hominis pertinet, quod ad divina elevetur, ex hoc
 « ipso, quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia
 « bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud
 « bonum capessendum adjuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiae ³ ».

Ex his, aliisque, quae omnisimur, s. Thomae pronuntiatum illud, quod ab initio diximus, intelligitur, sanctum Doctorem, non secus ac Hugonem, aliosque Mysticos, univae facultati intelligendi, nempe rationi, sive per se soli, sive gratia divina adiutae, cunctas, diversasque actiones tribuisse, quibus anima ad contemplationem arcanam Dei, sive unionem pervenit, sed facultatem intelligendi diversis, prout diversa munia ad contemplationem consequendam necessaria obit, vocibus, quemadmodum Hugo, aliique factitarunt, minime significasse.

Tailliandierius, et Vacherotus Mysticorum psychologorum mediae aetatis historiam usque ad Gersonium perduxere. At nos nihil de hoc Universitatis Parisiensis Cancellario dicendum putamus, tum quod inter Scholarum illius aetatis Principes recenseri haud meretur, et ab

¹) *Qq. dispp., De Verit., q. XIII, a. 1 c.*

²) *2^a 2^{ae}, q. CLXXV, a. 1 ad 1. — 3) Ibid. ad 2.*

historicis re vera recensitus non est, tum quod, ipsis Tailiandierio ¹, et Vacheroto ² concedentibus, nihil novi ad hanc rem contulit ³. Illud dumtaxat cum Car. Jourdainio ⁴ laudi Gersonio dandum est, quod doctrinas mysticas suorum antecessorum brevibus, luculentisque pronuntiatis complexus est, easque mirabili ordine digessit ⁵.

Denique Bossuetus silentio omnino praetereundus nobis non est, quippe qui inter neoplatonicos a nuperis Rationalistis iniuria adnumeratur. De commentitio eius neoplatonismo opportunior locus tractandi in Ideologia, et Theologia naturali erit; ipse enim ex eo praecipue neoplatonicus dictus est, quod animam omnia in ideis aeternis, atque ideas aeternas in Deo videre docuit. In praesentia illud tantummodo monendum putamus, cl. Episcopum Meldensem in rebus philosophicis s. Augustini, cuius operum studiosissimus fuit, non solum sententias, sed verba quoque religiose excerpisse; quapropter eius doctrina dynamiloga prorsus eodem modo, quo doctrina Doctoris Afri, accipienda est. Speciminis gratia, haec pauca eius verba adducemus: « Tandem igitur certum est esse in Deo rationem omnium, quae in mundo sunt, et intelliguntur; Deum esse veritatem primam, et quidquid verum est, idea aeterna Eius verum esse; nos veritatem quaerentes Deum quaerere, et veritatem invenientes Deum invenire, similesque Ei fieri ⁶ ».

¹) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 225. — ²) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 140 sqq.

³) Hoc quoque iudicium de Gersonio Liebner protulit in suo opere, *Richardi a Sancto Victore de contemplatione doctrina*, p. 4, et 5, Gottingae 1737.

⁴) *Diction. des scienc. phil.*, art. *Gerson*, p. 532, vol. II, Paris 1845.

⁵) De Gersonii doctrinis philosophicis, et mysticis nuper scripserunt Engelhardt, *De Gersonio mystico* (Erlangen 1823); Jourdain, *Doctrina Ioh. Gersonii de theologia mystica* (Parisiis 1838); Schmidt, *Essai sur Jean Gerson* (Strasbourg 1839).

⁶) *De la conn. de Dieu etc.*, c. 4, § 9, p. 161, *Oeuvr. phil.*, ed. Lens, Paris 1843.

ARTICVLVS QVADRAGESIMVS SECVNDVS

De memoria intellectiva

Quemadmodum nos , uti suo loco ostendimus ¹, non solum res sentire, sed etiam sensationes illarum revocare, revocatasque agnoscere , ita non modo res intelligere , sed etiam illarum intellectiones revocare, et agnoscere experientia compertum nobis est. Quin in anima memoria, quae circa res intelligibiles versatur, reapse existat, nullus Philosophus unquam dubitavit, licet Sensistae, eo quod intellectum esse quamdam transmutationem sensus putarunt , memoriam sensitivam cum intellectiva confudissent. Illud dumtaxat , quod ad dynamilogiam spectat, a Philosophis disputatum est , utrum memoria intellectiva sit facultas ab intellectu specie differens , an affectio quaedam intellectus quacsitumque ab eis etiam est quomodo illa ad actum reducatur. Nos, cum de memoria sensitiva egimus, opiniones Philosophorum enarravimus, qui vel unicam memoriam, eamque intellectivam, vel duas memorias , unam intellectivam , et alteram sensitivam, tanquam duas speciales facultates , admiserunt ², atque Alberti M., s. Thomae, et s. Bonaventurae vestigiis insistentes demonstravimus memoriam , prout specialis facultas est, esse facultatem sentientem , intellectui autem ita convenire , ut non specialis facultas intelligendi , sed affectio intellectus sit ³. Illud quoque, iisdem Doctoribus praeuentibus , evicimus , reminiscen-
tiam, a nonnullis Philosophis pro memoria intellectuali, aut voluntaria perperam habitam fuisse ⁴, quippe quod ipsa, etsi a ratione, et voluntate pendeat, tamen ad sentientem vim memorandi proprie pertinet ⁵. In praesentia necesse est, ut ea quae, ubi de memoria sensitiva

¹) *Dynam.* vol. I, p. 208. — ²) *Ibid.* p. 208 sqq. — ³) *Ibid.* p. 213 sqq.

⁴) *Ibid.* p. 233, 234. — ⁵) Vol. II, pp. 1 sqq.

egimus, de memoria intellectiva innuimus, subtilius investigemus, et enucleatius exponamus.

Principio, magis, magisque declarare illud iuvat, quod nos de memoria sensitiva disserentes ostendimus, scilicet memoriam, quae circa res intelligibiles versatur, non esse facultatem ab intellectu specie differentem, sed affectionem, sive uti in Scholis loquendi mos est, *accidens* necessarium intellectus. Et primo, obiectum proprium memoriae est, uti vidimus ¹, praeteritum, prout praeteritum est; quocirca, si memoria intellectiva esset facultas specialis animae, obiectum proprium eius praeteritum, prout est praeteritum, esse oporteret. Atqui praeteritum, prout est praeteritum, uti antea quoque ostensum est ², obiectum proprium ullius facultatis intelligendi esse nequit, quia intelligibile, utpote quod est indeterminatum, et universale, *per se* extra omne tempus est, et obiectum proprium facultatis est illud, quod *per se*, non illud, quod *per accidens* ad illam refertur. Ergo memoria intellectiva facultas specialis animae esse non potest.

Praeterea, quandoquidem obiectum proprium intellectus, uti cum s. Thoma ante demonstravimus, est omne ens, sive ens universim acceptum, consequitur differentiam facultatum intelligendi non aliunde oriri posse, quam ex diversitate modorum, quibus ipsae ad obiectum suum referuntur. Atqui haec diversitas modorum non in alia re consistere potest, quam quod una ad suum obiectum, *ut ens in actu ad ens in potentia*, altera ad obiectum suum, *ut ens in potentia ad ens in actu* referatur, quia ens communiter spectatum non aliter considerari potest, quam duobus hisce modis, nempe vel *in actu* vel *in potentia* ³. « Sic igitur, s. Thomas concludit, nulla alia differentia potentiarum in intellectu

¹) *Dynam.* vol. I, p. 213-215. — ²) *Ibid.* p. 215-220.

³) « Dupliciter, Aquinas ait, dicitur aliquid ens. Vno modo simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo secundum quid, quod scilicet est ens in potentia »; III, q. X, a. 3 c.

« esse potest , nisi possibilis , et agentis. Vnde patet ,
« quod memoria non est alia potentia ab intellectu ¹ ».

Ad idem, ni fallimur, recidit illud argumentum, quod s. Bonaventura nobis suppeditavit, quodque exponi potest hoc modo: Vnum, idemque obiectum ad plures, diversasque facultates pertinere non potest, nisi secundum rationes specie diversas ad illas referatur. Atqui intelligibile, quod est obiectum intellectus, et memoriae intellectivae, ad intellectum, et ad memoriam intellectivam secundum rationes specie differentes non refertur: siquidem intelligibile est obiectum facultatis intelligendi, prout intelligibile est, intelligibile autem est, sive prout conservatur, vel intellectui offertur, quemadmodum ad memoriam pertinet, sive, prout acquiritur, vel diiudicatur, quemadmodum ad intellectum refertur, « Memoria, « et intelligentia, ait, negotiantur circa idem, ita ut « quod ista acquirit, illa conservet, vel illa offert, et « ista diiudicat ² ». Ergo intellectus, et memoria intellectiva duae facultates specie differentes non sunt. Hanc ob causam Seraphicus sanctus Doctor ibidem monuit, memoriam, etsi quodammodo ab intelligentia distinguatur, tamen ab hac, non perinde ac voluntatem, distingui, hoc est, tanquam facultatem specie diversam: « Maior « est differentia intelligentiae ad voluntatem, quam sit « intelligentiae ad memoriam ».

Sed ad maiorem huius rei intelligentiam inquirere e re est, quid sit, quod memoria sensitiva sit facultas specialis sentiendi, intellectiva autem non aliud, quam affectio intellectus. Hoc s. Thomas solide, luculenterque,

¹) I, q. LXXIX, a. 7 c.

²) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. II, q. 1, *resol.* Vt brevis hic locus s. Bonaventurae intelligatur, advertendum est intellectum ob vim memorandi, qua pollet, species intelligibiles, quas ab intellectu agente accipit, seu *acquirit*, in se *conservare*, et, cum anima voluerit, illas sibi *offerre*, hoc est *actu* sibi sistere, ut illas *diiudicet*, nempe, ut cognitionem per illas ante adquisitam revocet, eamque elaboret. Sed de hoc paulo inferius.

ut solet , explicuit hac brevi argumentatione. Exploratum est plura et diversa , quae in inferiori ordine facultatum per plures et diversas facultates fiunt , in superiori ordine facultatum ab una fieri, quippe quod cuncta rerum genera ita comparata sunt , ut genus superius diversas vires, quibus genera inferiora rerum pollent, ad unicam, simplicemque vim adunatas possideat. Re vera, sensus communis, eo quod sensibus propriis superior est, omnia sensilia sensuum priorum , eorumque differentias apprehendit, itemque intellectus, quippe qui cunctis facultatibus sentiendi antecellit , de diversis sensilibus, quae obiecta diversarum facultatum sentiendi sunt, diiudicat. Ergo, si in vi sentiente animae diversae facultates ab se distinguuntur, quarum aliae sensilibus apprehendendis, aliae retinendis , instaurandisque inserviunt, necesse est, ut vis intellectrix animae non solum intelligibilia et apprehendere, et retinere valeat , sed etiam ea per unicam, non per diversas facultates, apprehendat, et conservet. Neminem pigeat ipsum Aquinatem audire:

« Quum intellectus sit superior virtus , quam sensus,
 « oportet quod sit magis unita; et ex hoc videmus quod
 « unus intellectus habet iudicium de diversis generibus
 « sensibilibus, quae ad diversas potentias sensitivas per-
 « tinent; unde accipere possumus, quod operationes per-
 « tinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intel-
 « lectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum
 « quaedam recipiunt tantum, ut sensus; quaedam autem
 « retinent, ut imaginatio, et memoria; unde et thesauri
 « dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et
 « recipiat, et retineat iam recepta¹ ». Et paulo inferior:
 « Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si
 « igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans
 « apprehensa , multo fortius hoc erit in cognitione in-
 « tellectiva . . . Videmus quod diversa, quae in infe-
 « riori ordine potentiarum pertinent ad diversas poten-

¹) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 73, n. 4.

« tias , in superiori ordine pertinent ad unum ; sicut
 « sensus communis apprehendit sensata omnium sen-
 « suum propriorum. Apprehendere igitur , et conserva-
 « re , quae in parte animae sensitivae pertinent ad di-
 « versas potentias, oportet quod, in suprema potentia ,
 « scilicet intellectu, uniantur ¹ ».

Fuere , qui s. Augustinum memoriam intellectivam pro speciali facultate habuisse arbitrarentur, quippe quod, cum sanctus Doctor in libro X *De Trinitate* imaginem Trinitatis in memoria, in intelligentia, et in voluntate perspexisset, memoriam, uti a voluntate, ita ab intelligentia specie discriminasse videtur. At vero, s. Augustinus, quemadmodum s. Thomas ex alio loco eiusdem operis *De Trinitate* apertissime ostendit, cum imaginem Trinitatis in memoria, in intelligentia, et in voluntate agnoscit, « ista tria non accipit . . . pro illis tribus potentiis ; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione : intelligentiam autem pro actu intellectus ; « voluntatem autem pro actu voluntatis ² ». Re vera , Doctor Afer , eodem Aquinate interprete , libro XIV docuit imaginem Trinitatis non esse agnoscendam in memoria , in intelligentia , et in voluntate , prout hae quaedam potentiae sunt; si quidem, cum Verbum, quod est media in Trinitate Persona , sine actuali cogitatione esse nequeat, memoria, intelligentia et voluntas esse non possunt imago Trinitatis , nisi prout memoria significat habitualement notitiam, intelligentia actualem cogitationem, quae ex habituali notitia memoriae procedit, et voluntas actualem motum voluntatis , qua ex actuali cogitatione procedit. At, quandoquidem actus in potentiis, ex quibus oriuntur , radicem habent , sanctus Doctor illud quoque docuit, imaginem perfectam Trinitatis in potentiis quoque inveniri , quibus anima actu meminisse , intelligere , et velle potest. Inde autem haud colligendum est s. Augustinum memoriam, tanquam facultatem diversam

¹) *Ibid.*, c. 74, n. 3 et 4. — ²) I, q. LXXIX, a. 7 ad 1.

ab intellectu, non secus ac voluntatem, habuisse, quippe quod ipse, ut idem s. Thomas monuit, imaginem Trinitatis in intellectu duplici ex parte consideravit, nempe et prout obiectum suum apprehendit, et prout apprehensionem eius retinet. Quod quidem sancto Doctori insuetum non est; hic enim, uti antea monuimus, unicam facultatem ratiocinandi, prout vel circa aeterna, vel circa temporalia versatur, in superiorem, et inferiorem divisit ¹.

¹) Audiamus s. Thomam, qui totam hanc doctrinam s. Augustini egregie explicuit: « Anima enim, perfecte Trinitatem
« imitatur, secundum quod meminit actu, intelligit actu, et vult
« actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata media in Tri-
« nitate Persona est Verbum; verbum autem sine actuali cogni-
« tione esse non potest; unde secundum hunc modum perfectae
« imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memo-
« ria, intelligentia, et voluntate, prout memoria importat habi-
« tualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex
« illa notitia procedentem, voluntas vero actualem voluntatis mo-
« tum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per
« hoc, quod dicit in XIV *De Trin.* sic dicens: *Quia ibi, scilicet*
« *in mente, verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim*
« *omne quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis*
« *pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista ponitur, me-*
« *moria scilicet, intelligentia, et voluntate. Hanc autem dico intel-*
« *ligentiam, qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, quae*
« *istam prolem, parentemque coniungit...* Sed quia actus sunt in
« potentiis radicaliter, sicut effectus in causis, ideo etiam perfe-
« cta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam, et
« voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis,
« secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter,
« et velle, ut per verba Aug. inducta in arg. patet. Et sic imago
« attenditur secundum potentias; non tamen hoc modo, quod me-
« moria possit esse in mente alia praeter intelligentiam... Nihilo-
« minus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab in-
« telligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen in-
« venit Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias,
« secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habi-
« tudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius ha-
« bitualiter, sicut et Augustinus (XII *de Trinit.* c. 14) distinguit
« rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad di-
« versa »; *Qq. disp.*, *De Verit.*, q. X, a. 3 c. Locus s. Augustini,

At, si memoria non est facultas diversa ab intellectu, procul dubio aliqua distinctio inter intellectum, et memoriam sit oportet, quippe quod inter rem, et quodlibet accidens eius, uti alias ostendemus, realis distinctio existit. Iam, ad huiusmodi distinctionem perspiciendam opus nobis est inquirere, in quo memoria intellectiva consistat.

Memoria intellectiva, prout a Scholasticis definita fuit, est vis, qua intellectus, postquam res per species intelligibiles illarum intellexit, ipsas species in anima retinet: « Vis, s. Thomas ait, qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur ¹ ». Verum, fere omnium recentium Philosophorum de natura memoriae sententiae definitioni Scholasticorum adversantur, si quidem recentes vel omnem locum speciebus, seu imaginibus in cognitionis humanae effectione sustulere, vel, si cognitionem per species rerum fieri putarunt, ipsas species in anima, postquam res primum apprehendit, remanere inficiati sunt. Re vera, Cartesius, uti diximus, animam aliqua vestigia rerum intelligibilium, postquam ipsas res intellexit, in se conservare putavit, sed quidnam illa sint, et quonam modo in anima efficiantur, se ignorare fassus est ². Reidius, et omnes, qui post eum philosophati sunt, cum omne genus imaginum reiecissent, memoriam in specierum, seu imaginum conservatione consistere negarunt ³. Lockius, quamvis animam res per suas ideas intelligere sensisset, tamen contendit has ideas in anima non remanere, postquam anima res actu intelligere desit, sed una cum intelle-

quem in argumento adductum fuisse s. Thomas innuit, ita se habet: « Secundum hoc anima est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum, et conspiciendum potest »; *De Trinit.*, lib. XIV, c. 8. Cf eundem s. Thomam I, q. LXXIX, a. 7 ad 1, et q. XCIII, a. 7 ad 3.

¹) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 2 c.

²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 210.—³) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 212.

ctionibus evanescere ¹. Lockii opinio quodammodo cognata est opinioni, quam Avicenna inter Arabes defendit, et propagavit. Hic enim, uti apud s. Thomam videre licet ², censuit speciem intelligibilem rei in anima evanescere, simul atque haec rem actu intelligere desinit, idque hoc argumento indirecto probavit, quod si species intelligibiles rerum in anima conservarentur, anima res semel intellectas semper, et actu intelligeret, quia impossibile est animam non intelligere omne id, quod in ea intelligibiliter existit. Ipse autem censuit animam, postquam res intelligibiles intellexit, non posse illas rursus intelligere, nisi ad intellectum agentem, quem esse *substantiam separatam* voluit, convertatur; si quidem, quemadmodum anima res primum intelligit per species, quas ab intellectu separato excipit, ita easdem res rursus *actu* intelligere non potest, nisi illarum species ab eodem intellectu denuo excipiat. Illud vero inter res intelligere, et intellectionum recordari, hoc est inter *addiscere*, et *reminisci* interesse dixit, quod mens, cum res primum intelligit, difficilius, cum vero denuo illas intelligit, facilius ad intellectum agentem convertitur. Quocirca, « secundum hanc opinionem, uti s. Thomas ad-
« vertit, memoria non esset in mente secundum reten-
« tionem aliquarum specierum, sed secundum habilita-
« tem ad accipiendum de novo ³ ». Cum haec opinio Avicennae sit, vides Lockium, etsi ab aliis, ac cl. Philosophus Arabs, pronuntiatis profectus sit, tamen fere eandem, ac illum, notionem memoriae tradidisse, quia memoriam non in retentione specierum, seu, ut ipse ait, imaginum, sed in quadam dispositione animae ad praeteritas perceptiones in se exsuscitandas posuit. Neque ab Avicenna et Lockio, quod ad hoc caput controversiae, spectat, Reidius, Stewartius, eorumque permulti

¹) Vid. *Dynam.*, vol. I, p. 211.

²) I, q. LXXIX, a. 6 c.; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 2 c.; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 74.

³) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 2 c.; cf ll. cit. in not. praec.

discipuli, ni fallimur, multum dissentiunt. Nam, etsi hi Philosophi se ignorare profiteantur modum, quo actus memoriae exercetur, tamen, quoniam memoriam sine ullis imaginibus exerceri tuentur, memoria, secundum hanc doctrinam, nonnisi ignota quaedam dispositio animi esse potest.

Iamvero, missis iis, quae, ubi de memoria sensitiva egimus, disseruimus, duo in praesentia nobis observanda esse existimamus. Quorum primum est, vim memorandi intellectivam, non secus ac de sensitiva diximus, in anima admitti non posse, nisi anima, postquam res intellexit, species intelligibiles illarum in se retinere dicatur. Enimvero, quod ad Avicennam attinet, primo eius hypothesis de intellectu separato, quae et inter Arabes, et inter recentiores Scholasticos fautoribus suis non caruit, *factum* memoriae intellectivae explicare non valet, quippe quod ipsa, uti antea ostendimus, omnino absurda est ¹. Secundo, quia minor, vel maior facilitas, qua mens ad intellectum separatum convertitur, discrimen inter *discere*, et *reminisci*, prout vulgo accipitur, atque, ab eodem Avicenna non denegatur, gignere non potest; si quidem, ex eo quod aliqua actio facile, aut difficulter exercetur, terminus ipsius minime mutatur.

Nec maior vis hypothesisi lockianae, ad quam opinio Reidii, et Stewartii, uti dictum est, facile revocatur, ad memoriae intellectivae rationem reddendam inest. Id in capite, in quo de memoria sensitiva tractavimus, a nobis satis demonstratum est. In illo enim vidimus 1° animam, si nihil in ea, postquam res primo apprehendit, remanet, nullam novam dispositionem acquirere posse, quia, cum quaelibet dispositio sit accidens reale animae, adquiri ab anima non potest, nisi per aliquid, quod ei reapse adiungitur; 2° etiamsi post simplicem apprehensionem rerum aliqua dispositio in anima ad easdem res rursus apprehendendas efficiatur, nullam memoriae rationem

¹) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 61-68, et 121-127.

reddi posse, quia aliquid semper desideratur, per quod illa dispositio ad actum revocetur.

Ex his facile perspicitur de memoria intellectiva illud quoque dicendum esse, quod de memoria sensitiva statuimus, scilicet non posse ullam vim memorandi intellectivam in anima admitti, nisi quidquam in ea, postquam rem intellexit, remanere admittatur, atque hoc aliquid non aliud esse posse, nisi speciem, seu imaginem rei, quippe quod mens cognitionem ante adquisitam revocare non potest, nisi per aliquod, quod ipsam repraesentat.

Alterum vero est, nihil prohibere, quominus species intelligibiles in anima, postquam haec res intellexit, remaneant. Illud Avicennam, eiusque recentes sectatores ad hoc negandum permovit, quod, cum intellectus nullo organo corporeo alligetur, nihil in parte intellectiva animae esse potest, quod species, seu imagines rerum detineat ¹. At vero, s. Thomas Avicennae sapienter reposuit, si sensui non solum vis recipiendi in se species rerum sensilium, sed etiam vis illas retinendi concedatur, potiori iure utrumque intellectui tribuendum esse, propterea quod, cum intellectus sensui praestet, quidquid in sensu est, in intellectu non solum desiderari non potest, sed etiam perfectius, quam in sensu, existere debet: « Cognitio intellectiva, ait, est perfectior « sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid « conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva ² ». At sanctus Doctor non solum hoc pronuntiato Dynamilogiae generalis, sed etiam specialibus argumentis e natura intellectus petitis Philosophi Arabis opinionem confutavit. Re vera, ipse in primis ostendit retentionem specierum intelligibilium intellectui, nedum repugnare, magis, quam sensui, convenire, quippe quod, « cum intellectus possibilis sit stabi-

¹) Videsis s. Thomam ll. cit. p. 561, not. 2.

²) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 74, n. 3.

« lioris naturae, quam sensus, oportet, quod species
 « in eo recepta stabilius recipiatur: unde magis in eo
 « possunt servari species, quam in parte sensitiva ¹ ».
 Praeterea, advertit proprietatem species intelligibiles retinendi in intellectu oriri ex ipsa natura intellectus possibilis. Namque ex eo, quod intellectus est natura sua in potentia ad res intelligendas, oportet ipsum natura sua ita comparatum esse, ut species intelligibiles rerum in se recipere possit, quippe quod, uti antea ostensum est, a potentia ad aliquid actu intelligendum nonnisi per speciem eius progredi potest. At, si intellectus possibilis species rerum, ob suam, si ita loqui fas est, *potentialitatem* in se recipere potest, consequens est eum posse species rerum in se retinere: quocirca proprietas species intelligibiles retinendi, ut sapienter a s. Thoma dictum est, naturam intellectus possibilis consequitur. « Cum natura animae, sanctus Doctor inquit, sit receptibilis, inquantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se... et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere, consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat ² ».

Fautores adversae sententiae illud quoque nobis obii-ciunt, quod, si anima species intelligibiles rerum in se retineret, ipsam res, quas semel intellexit, semper actu intelligere oporteret. Solutio huius obiectionis ad inquirendum nos ducit, cuiusnam naturae sit cognitio, quam intellectus per memoriam assequitur, ob idque ad memoriae intellectivae notionem magis, magisque declarandam opportuna est.

Iamvero, s. Thomas, duce s. Augustino, saepe tradidit cognitionem, quam anima memoriae suae intelle-

¹) *Qq. dispp.*, De Ver., q. X, a. 2 c.; *ibid.*, q. XIX, a. 1 c.; I, q. LXXIX, a. 6 c.; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 74, n. 2; *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 2 c. etc.

²) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 1 c.

ctivae debet, non esse nec *potentialem*, nec *actualement*, sed *habitualement*, propterea quod anima per memoriam intellectivam non est omnino in potentia ad res intelligendas, quemadmodum reapse est, antequam res intelligat, neque est omnino *in actu*, uti cum res *actu* intelligit, sed in *actu imperfecto*, nempe in actu, qui est medius inter meram potentiam, et actum perfectum, quique *habitus* nuncupatur¹. Enimvero, anima non est omnino in potentia ad intelligendas res, quarum species intelligibiles in se habet. Namque anima non potest *actu* cognoscere ullum obiectum, ad quod cognoscendum omnino in potentia est, nisi ab ipso speciem excipiat, per quam ad actum determinetur². Atqui anima obiecta, quorum species per memoriam in se habet, *actu* cognoscere potest, quin ab ipsis determinetur, quia species, quibus opus habet, ut ad actum determinetur, in se habet. Ergo anima ad cognoscenda obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, omnino in potentia non est. Neque est omnino *in actu*, nempe *in actu perfecto*. Etenim, anima obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, cognoscere nequit, nisi ipsas species, quas in se habet, *actu* cognoscat, quippe quod ipsa, ut saepe dictum est, non potest ullam rem *actu* cognoscere, nisi per speciem, quae ipsam repraesentat. Atqui anima id, quod in se habet, *actu* cognoscere non potest, nisi in se redeat, sive super se reflectatur³. Ergo anima obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, *actu* cognoscere non potest, nisi supra se reflectatur. Iam, actio reflexiva intellectus, cum a voluntatis

¹) « *Habitus*, scribit s. Thomas, quodammodo est medium inter « potentiam puram, et purum actum » (I, q. LXXXVII, a. 2 c.). Vnde sanctus Doctor animam, pro eo ut in habitu est, dormienti assimilavit: « Qui est in habitu, et non in actu, similis est dormienti »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 2 ad 2.

²) Vid. *Dynam.* vol. I, p. 73-77; II, 39-42.

³) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 373-375.

nutu pendeat, est libera, ob idque non continua, et perennis¹. Animam igitur circa obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, omnino in actu non esse manifestum est.

Quod si neque in *mera potentia*, neque in *actu perfecto* est, restat, ut in *actu imperfecto*, nempe in *habitu* sit. Et sane, anima habitualement cognitionem aliquius obiecti habere dicitur, quoties ad illud *actu* cognoscendum per se, et quin ab eo determinetur, progredi potest². Atqui anima, ex eo quod species obiectorum intelligibilium, quae olim apprehendit, per memoriam intellectivam in se retinet, obiecta intelligibilia, quoties ei collibitum sit, cognoscere potest; si quidem, cum ipsa pro voluntatis nutu super se reflecti queat, potest, cum velit, in se intueri species illorum obiectorum, et per species, quae obiecta repraesentant, ipsa obiecta intelligere³. Anima igitur ad cognitionem obiectorum, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, in *habitu* est. Quamobrem cognitionem, quam anima per memoriam intellectivam habet, non esse potentialem, aut actualem, sed habitualement tuto concludendum est.

En duo loca sancti Doctoris, in quibus manifeste docuit species intelligibiles in eo, quod ad memoriam attinet, non esse in intellectu nec in *potentia* tantum, nec *secundum ultimam completionem actus*, sed *medio modo inter potentiam, et actum*, ita ut intellectus per vim suam memorandi non *potentia*, nec *actu*, sed *habitu* res intelligat. « Species intelligibiles, ait, ali-
« quando sunt in intellectu in *potentia* tantum. Et
« tunc dicitur intellectus esse in *potentia*. Aliquan-
« do autem secundum ultimam completionem actus, et
« tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet
« inter *potentiam*, et *actum*, et tunc dicitur esse in-

¹) Vid. *Dynam.* vol. II, p. 383-386, etc. 405-407.

²) Vid. *Dynam.* vol. cit. p. 313-315, 427.—³) Vid. p. 438 vol. cit.

« intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intel-
 « lectus conservat species etiam quando actu non intelli-
 « git ¹ ». Idem, tum saepe alibi, tum hoc in loco confir-
 mavit: « In intellectu nostro remanent formae intelli-
 « biles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc
 « opinionem Avicennae sequimur. Remanent autem huius-
 « modi formae intelligibiles in intellectu possibili, cum
 « actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in
 « actu medio inter potentiam puram, et actum perfectum,
 « sicut etiam forma, quae est in fieri, hoc modo se habet ² ».

Quae cum ita se habeant, liquet futile, immo nullum
 esse momentum rationis, ob quod Avicenna species rerum in
 anima, postquam haec res primum intellexit, remanere infi-
 ciatus est. Nam, quandoquidem anima id, quod se afficit,
 non cognoscit, nisi cum super se ipsam reflectitur, et anima
 super se continuo non reflectitur, necesse non est, ut anima
 res, quarum species in se habet, semper actu intelligat. Hinc
 idem Aquinas ait: « Et quamvis recipiantur species in ea
 « secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet
 « quod semper intelligantur, quia non semper sunt in ea
 « actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incom-
 « plecto, qui est medius inter potentiam, et actum, quod
 « est esse aliquid habitualiter in intellectu ³ ». Hanc do-
 ctrinam Aquinas noster a s. Augustino didicisse non semel
 professus est. Vnum locum prae multis seligamus: « Dicen-
 « dum quod, sicut Augustinus probat lib. 14 *De Trin.* c. 7,
 « intelligere dicimur, et velle, seu amare aliqua, et quan-
 « do de his cogitamus, et quando de is non cogitamus. Sed
 « quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam per-
 « tinent, quae nihil est aliud secundum ipsum, quam ha-
 « bitualis retentio notitiae, et amoris ⁴ ».

¹) I, q. XXIX, a. 6 ad 3.—²) *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 2 ad 5.

³) *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. XIX, a. 1 c.

⁴) I, q. XCIII, a. 7 ad 3. En verba s. Augustini: « Si nos refe-
 « ramus ad interiorem mentis notitiam, qua sui meminit, et in-
 « teriorem intelligentiam, qua se intelligit, et interiorem volun-
 « tatem, qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, et sem-

Ex iis, quae modo disputavimus, illud quoque perspicere licet, num memoriae intellectivae aliquis actus eius proprius tribuendus sit. S. Thomas nullam actionem veri nominis memoriae intellectivae convenire sine ulla distinctione asseruit, eo quod retentio specierum, quae est munus proprium memoriae intellectivae, propius ad habitum, quam ad actum, accedit. « Proprietas retentiva ipsius memoriae, inquit, non habet aliquem actum, sed loco actus habet hoc ipsum, quod est tenere ¹ », atque alibi: « Memoria non habet per se actum, qui est simpliciter operatio ² ». S. Bonaventura autem hanc rem subtilius explicans, duplicem memoriae actum distinxit, unum, quo intellectus speciem rei in se retinet, alterum, quo rei per speciem repraesentatae reminiscitur. Primum esse dixit in anima *instar habitus*, quippe quod potius statum, quam actionem, significat, alterum instar usus, quia per ipsum intellectus habitu memoriae utitur, atque illum esse actum naturalem, quia sine voluntatis nutu efficitur, hunc autem esse moralem, quia, cum ope reflexionis fiat, a voluntate pendet. En egregium locum Seraphici Doctoris: « Dicendum, quod actum memoriae contingit accipere et per modum habitus, et ipse est retinere speciem. Et esse dicitur per modum habitus, quia continuo tenet, et dicit magis statum, sive conservationem, quam actionem. Est et alius actus memoriae per modum usus, sive actus, qui est meminisse, sive recordari. Primus quidem actus naturalis est, et non subest voluntati, nec penes illum attenditur meritum, vel demeritum. Secundum vero actus potest ordinari ad bonum, et eius oppositum, scilicet ad malum ³ ».

« per simul fuerunt, ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur; videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere »; *De Trin.*, lib. XIV, c. 7, n. 10.

¹) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 1 ad 3. — ²) *Ibid.*, q. V, a. unic. ad 5.

³) *In lib. II Sent.*, Dist. VII, part. 2, a. 1, q. 2 *resol.* Secundum hanc doctrinam Doctor Seraphicus explicuit, quomodo oblivio naturam actus moralis induere possit. Nam post allata verba illico subdit: « Et secundum hunc duplicem modum distinguen-

Ex iis, quae hactenus statuimus, et praesertim ex verbis s. Bonaventurae modo allatis brevis, planaue via patefacta nobis est ad perspicendum, quomodo intellectus per habitum memoriae, quo pollet, res, quas ante intellexit, rursus in praesentia intelligat, sive, quomodo intellectus suo habitu memoriae ad intellectiones praeteritas revocandas utatur.

Atque in primis, certum est actum, quo intellectus intellectiones praeteritas revocat, proprium memoriae intellectivae non esse, licet haec ad illum concurrat. Nam retentio specierum, uti s. Bonaventura scite monuit, potius *statum*, quam *actionem* significat. Atqui actus, quo memoria intellectiones praeteritas revocat, est actus proprie sumtus, quippe quod ipse non quemdam *statum*, sed verum *motum* includit. Ergo actum, quo intellectus intellectiones praeteritas revocat, proprium memoriae intellectivae non esse pro certo habendum est. Praeterea, illud etiam certum est, intellectum reflexione opus habere, ut actum, quo intellectiones praeteritas revocat, exerere queat. Etenim intellectus ea, quae antea intellexit, rursus *actu* intelligere non potest, nisi species illarum, quas in se instar habitus habet, *actu* consideret. Sed intellectus nihil, quod ipsum afficit, intelligere quit, nisi super se ipsum convertatur, sive, ut aiunt, reflectatur. Certum igitur quoque est intellectui reflexione opus esse, ut intellectiones praeteritas revocet. Quod si hoc certum est, indubium quoque esse debet intellectum non posse actum, quo intellectiones praeteritas revocat, exerere, nisi quidam actus voluntatis ipsi praecedat, propterea quod vis reflexiva intellectus, uti alibi ostensum est, a voluntate pendet. Hoc postremum, praeter s. Bonaventuram in loco, quem modo adduximus, s. Thomas quoque docuit: hic enim aperte scripsit intellectum

« dum est in oblivione. Nam, si dicatur oblivio per oppositionem
 « ad retentionem speciei, sic est deletio speciei de memoria. Si
 « autem dicatur per oppositum ad recordationem, sic dicit dehabilitatem quantum ad istum actum, qui est meminisse. Et hoc
 « potest esse bonum, scilicet cum obliviscimur malorum illatorum nobis; et malum, cum obliviscimur beneficiorum nobis a
 « Deo collatorum, vel obliviscimur eorum, quae nobis essent expeditentia ad salutem »; *Op. cit.*, loc. cit.

non posse a cognitione habituali, quam per memoriam habet, ad actualem progredi, nisi per voluntatem: « Dicendum, quod
 « in intellectu possibili differt actu apprehendere, et retinere
 « non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter,
 « sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod sem-
 « per intelligatur secundum illam speciem, sed solum quan-
 « do intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius
 « speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu eius quo-
 « dam modo medio inter puram potentiam, et purum
 « actum, et hoc est habitualiter cognoscere, et de hoc modo
 « cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem,
 « quae secundum Anselmum (lib. *de similitud.* c. 11) est
 « motor omnium virium ¹ ».

Cum haec tria ex iis, quae in hoc articulo disseruimus, rata, explorataque sint, liquido patet ad actum, quo intellectus intellectiones praeteritas revocat, intellectum per habitum memoriae, et per vim reflectendi, et voluntatem concurrere. Re vera, uti a nobis ostensum est, postquam intellectus per habitum memoriae species rerum intelligibilium in se retinuit, voluntas intellectum ad se supra se convertendum determinat, ut species rerum, quas in se habet, *actu* consideret, et per ipsarum actuale considerationem res, quas ipsae repraesentant, denuo *actu* intelligat. Illud addendum cum eodem Aquinate est, intellectum non posse ullius rei sine aliquod phantasmate recordari. Nam, si ipse, uti ostensum est, nihil sine phantasmate, quamdiu anima hanc vitam vivit, intelligere potest, liquet ne fieri quidem posse, ut ullam praeteritam intellectionem sine phantasmate revocet. En quam scite sanctus Doctor rem explicuit: « Dicendum,
 « quod nulla potentia potest aliquod cognoscere, non con-
 « vertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit,
 « nisi convertendo se ad colorem. Vnde, cum phantasmata
 « se habeant hoc modo ad intellectum possibilem, sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in *III De Anim.*, quantumcumque speciem intelligibilem apud se
 « habeat, numquam tamen actu considerat secundum illam

¹) *Qq. dispp., De Ver., q. X, a. 2 ad 4.*

« speciem, nisi convertendo se ad phantasmata. Et ideo, sic-
 « ut intellectus noster secundum statum viae indiget phan-
 « tasmatibus ad actu considerandum, antequam accipiat ha-
 « bitum, ita et postquam acceperit ¹ ». Quoniam vero phan-
 tasmata propria memoriae sentientis sunt, sequitur intelle-
 ctum ope memoriae sensitivae indigere, ut praeteritarum in-
 tellectionum recordetur. « Hac (*memoria sensitiva*), idem
 « Aquinas inquit, indigemus ad intelligendum ad praesens
 « ea, quae prius intelleximus; propter hoc oportet nos ad
 « phantasmata converti, quae quandoque oportet de thesau-
 « ro memoriae adduci ² ».

Cum haec ita se habeant, concludendum est memoriam intellectivam, etsi non sit facultas specialis, et distincta ab intellectu, tamen inter ipsam, et intellectum distinctionem realem existere, atque hanc distinctionem ex eo oriri, quod eadem facultas intelligendi ad diversa se habet. Namque intellectus possibilis, prout res per species earum *actu* intelligendi vim habet, dicitur *intellectus*, et, prout species rerum, quas intellexit, in se retinendi vi pollet, *memoriae intellectivae* nomen sumit. Neminem pigeat eundem sanctum Doctorem audire: « Dicendum quod, quamvis memoria, prout
 « est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili
 « distincta, tamen inter intellectum possibilem, et memo-
 « riam invenitur distinctio secundum habitudinem ad di-
 « versa, ut ex dictis patet ³ ».

Tandem iuvat nos, s. Augustino duce, animum nostrum penitus explorare, ut, quatenus vis memoriae intellectivae porrigatur, perspiciamus. Primo, sanctus Doctor animadvertit nos notionum abstractarum, nec non disputationum, quas de illis ventilatas novimus, recordari, et, quamvis ipsae temporis vicibus haud subiaceant, tamen actus, quibus illas adepti sumus, et quibus illas revocamus, tempori subiacere ⁴. Con-

¹) *Qq. dispp., De Ver., q. X, a. 2 ad 7.*

²) *In lib. IV Sent., Dist. L, a. 2 ad 6.*

³) *Qq. dispp., De Ver., q. X, a. 3 ad 1.*

⁴) Actiones intelligendi, utpote quae singulares sunt, quemad-

« tinet memoria, ait, numerorum, dimensionumque rationes,
 « et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus im-
 « pressit, quia nec ipsae coloratae sunt, aut sonant, aut
 « olent, aut gustatae, aut contrectatae sunt . . . Haec omnia
 « teneo, et quomodo ea didicerim memoria teneo. Multa
 « etiam, quae adversus haec falsissime disputantur, audiui,
 « et memoria teneo, quae, tametsi falsa sunt, tamen ea me-
 « minisse me non est falsum, et discrevisse me inter illa ve-
 « ra, et haec falsa, quae contradicuntur, et hoc memini. Ali-
 « terque nunc video discernere me ista, aliter autem memini
 « saepe me discrevisse, cum ea saepe cogitarem. Ergo et in-
 « tellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno,
 « et intelligo, recondo in memoria, ut postea me nunc intel-
 « lexisse meminerim. Ergo et meminisse me memini, sicut
 « postea quod haec reminisci nunc potui si recordabor,
 « utique per vim memoriae recordabor ⁴ ».

Secundo, idem Doctor subdit memoriam intellectivam ea quoque complecti, quibus olim animus affectus est, sed, cum memoria affectiones praeteritas animi revocat, animum alio modo se habere, quam quo illas passus est. « Affectio-
 « nes quoque animi mei, inquit, memoria continet; non
 « illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas,
 « sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae.
 « Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus; et tri-
 « stitiam meam praeteritam recordor non tristis; et me ali-
 « quando timuisse recolo sine timore; et pristinae cupidita-
 « tis sine cupiditate sum memor; aliquando e contrario tri-
 « stitiam meam transactam laetus reminiscor, et tristis lae-
 « titiam. . . Quid cum oblivionem nomino, atque itidem
 « agnosco quod nomino, unde agnovi, nisi meminissem?
 « Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam signi-
 « ficat, quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agno-
 « scere utique non valerem. Ergo, cum memoriam memini,

modum a nobis ostensum est (*Dynam.* vol. I, p. 217, 219; II, 441, et 442) *per accidens* in tempore versantur.

⁴) *Conf.*, lib. X, c. XII-XIII, n. 19-20.

« per seipsam sibi praesto est ipsa memoria : cum vero me-
« mini oblivionem , et memoria praesto est , et oblivio,
« quam meminerim ¹ ».

Tertio sanctus Doctor animadvertit ipsam quoque animam esse obiectum memoriae intellectivae quippe quod, quoties ipsa in se, ob suam vim reflectendi, rediens, se ipsam *actu* considerat, si praeteritam cognitionem sui in se retinuit, sui ipsius recordatur, sin praeterita cognitio sui ex animo delapsa est, suipsius obliviscitur. En pauca eius verba : « Sicut
« in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit, ut valeant
« recoli, et recordari ; sic in re praesenti, quod sibi est mens,
« memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto
« est, ut sua cogitatione possit intelligi ² ». Quem locum s. Thomas explicuit hoc modo : « Numquam potest dici
« memoria, nisi consideretur aliquid praeteritum, ad minus
« ex parte ipsius cognitionis ; et secundum hoc etiam dicitur
« aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, in quantum de
« seipso, qui est praesens sibi, non conservat praeteritam
« cognitionem ³ ».

Quarto, s. Augustinus ipsam quoque memoriam intellectivam esse obiectum sui docuit. Et scite quidem ; nam, cum intellectus non solum supra se, et actus suos, sed etiam supra habitus suos reflectatur, existentiam memoriae in se, quam ante in se intellexit, per ipsam memoriam rursus intelligere potest ; ex qua efficitur, ut memoriae suae per ipsam suam memoriam recordetur. « Et memoria, ait, non solum
« cetera omnium, quae meminimus, comprehendit, sed etiam
« quod non obliviscimur nos habere memoriam ; ipsa se me-
« moria quodam modo tenet in nobis, quae non solum alio-
« rum, sed etiam sui meminit, vel potius nos, et cetera, et
« ipsam meminimus ⁴ ».

His locis alium adiacere e re est, in quo s. Augustinus

¹) *Op. cit.*, lib. cit., c. XIII-XVI, n. 21-24.

²) *De Trin.*, lib. XIV, c. XI, n. 4.

³) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 2 ad 2 in contr.

⁴) *De lib. arb.*, lib. II, c. 19, n. 51.

haec omnia paucis complexus est. « Memini, scribit, me
 « habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et in-
 « telligo me intelligere, et velle, atque meminisse, et volo
 « me velle, et meminisse, et intelligere; totamque meam me-
 « moriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini.
 « Quod enim memoriae meae non memini, non est in me-
 « moria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa me-
 « moria est. Totam igitur memini. Item quidquid intelligo,
 « intelligere me scio; et scio me velle quidquid volo; quid-
 « quid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, to-
 « tamque voluntatem meam memini ¹ ».

Denique illud praetermittendum non est, quod sanctus
 Doctor diserte exposuit, nempe memoriam intellectivam ad
 humanam providentiam multum conferre; multa enim, quae
 futura sunt, praevidere nobis haud daretur, nisi praeterito-
 rum recordaremur. En aureum eius locum: « Quasdam cogi-
 « tationes nostras, quas futuras velut manifestius atque cer-
 « tius proximas quasi prospicimus, memoria faciente id agi-
 « mus, cum agere valemus, quantum valemus, quae videtur
 « non ad ea, quae futura sunt, sed ad praeterita pertinere.
 « Quod licet experiri in eis dictis, vel canticis, quorum se-
 « riem memoriter reddimus. Nisi enim praevideremus cogi-
 « tatione quod sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut
 « praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria.
 « Nam, donec finiatur omne quod dicimus, sive canimus,
 « nihil est, quod non provisum, prospectumque proferatur.
 « Et tamen, cum id agimus, non dicimur providenter, sed
 « memoriter canere, vel dicere; et qui hoc in multis ita pro-
 « ferendis valent plurimum, non solet eorum providentia,
 « sed memoria praedicari ² ».

DYNAMIOLOGIAE VOLVMINIS TERTII

FINIS

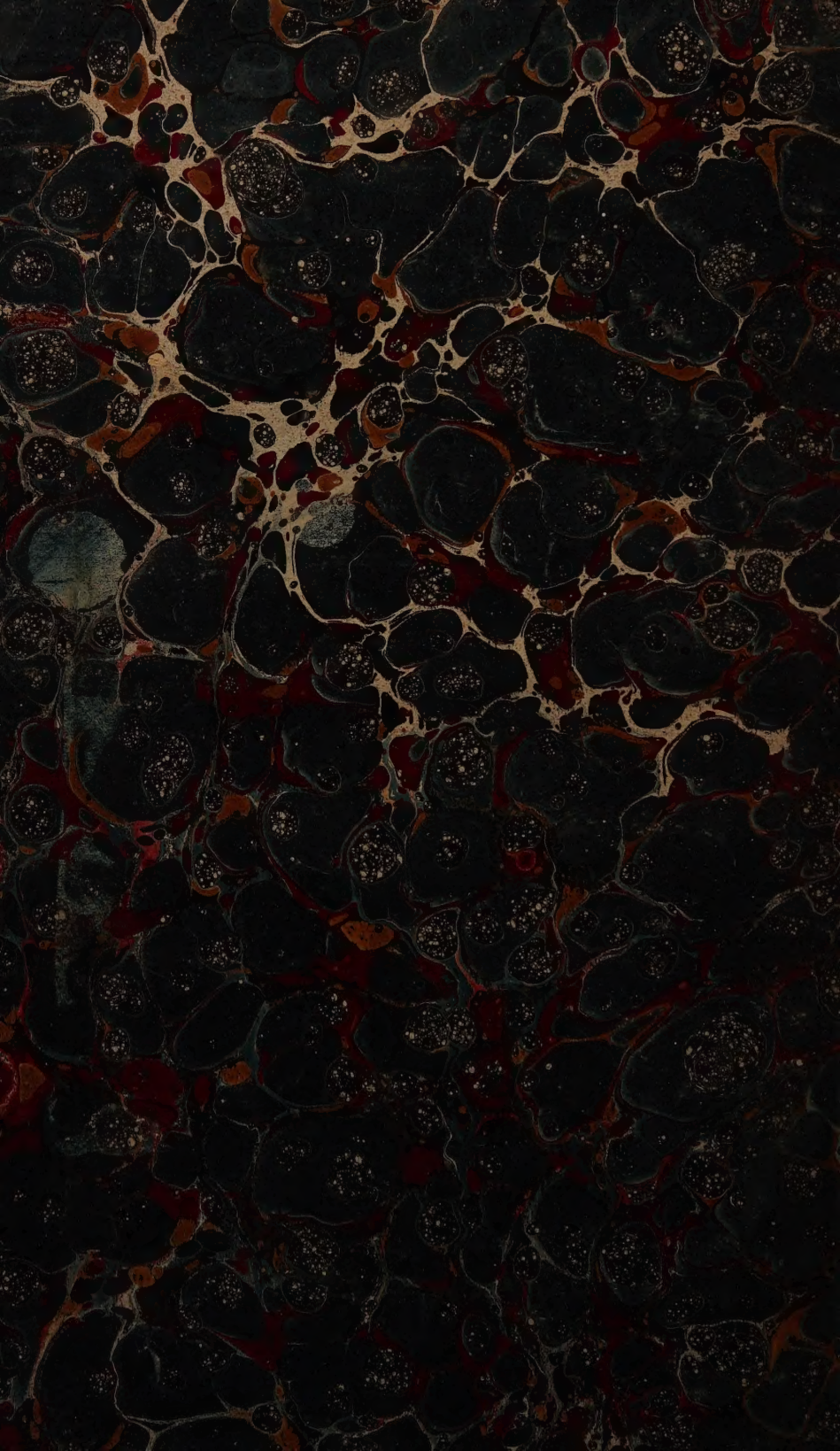
¹) *De Trin.*, lib. X, c. XI, n. 18.—²) *De Trin.*, lib. XV, c. 7, n. 13.

Nihil obstat

ANTONIUS CAN. D'AMELIO
 Censor Theologus

Imprimatur

JOSEPH CAN. MOLINARI
 Deput.



472

Sanseverini

100

51

AUTHOR

472

Philosophia Christiana

TITLE



